中国数学简史

罗炽编著

中国展望出版社

封面设计：明　智



统一书号：2271·003
定　　价：3.00元

中国哲学简史

罗炽编著

中国展望出版社

一九八五年·北京

中国哲学简史
罗 炽 编 著
*
中国展望出版社 出版
（北京西城区太平桥大街4号）
湖北省麻城县印刷厂印刷
北京新华书店发行
开本850×1168 毫米1/32 印张14.5 插页0
340千字 1985年11月 北京第1版
1985年12月第1次印刷 1—10.000册
统一书号：2271·003 定价3.00元

序

萧萐父

罗炽同志原治本国史，转而从事马克思主义哲学和中国哲学史的教学与研究工作，勤勤恳恳十余年，博涉旧闻，敏求新知，锲而不舍，时有创获。除历年发表了一些关于哲学和哲学史的专题论文外，在多次讲授“中国哲学史”课的实践基础上，又把积累的系统讲稿整理成书，题为《中国哲学简史》，献给读者。

我是该书稿的首批读者之一，感到这本书作为“中国哲学史”的简明教材或自学参考书，有其可取的特点。

书名《简史》，旨在适应师范院校、党政干校有关专业开设“中国哲学史”课的特定要求，在内容安排上力求简要，突出重点，而又不忽视必要的系统性。全书除《导论》居首外，按历史阶段和思潮起落分为五讲，起自夏、商、周三代，终于辛亥革命时期，大体贯通全史；每一讲再分若干节，首先概述这一时期的社会条件和思想发展线索，其余各节分述各学派及重要哲学家的思想体系，体现了教材应有的系统性。同时，又避免平均用力而注意繁简得宜，当略者简括提及，当详者如荀况、韩非、王夫之、孙中山等专节，又占有必要的篇幅，给以较全面的论述。全书的结构、纲目、大小标题，以及某些知识性的注释，都透露出作者为便利初学而勤于琢磨的一片用心。

其次，这本书在学术观点上力求博采诸家之长，坚持独得之见，而以马克思列宁主义为圭臬。不仅在第一讲《导论》中，按

作者钻研所得，系统地阐述了马克思主义的哲学史观；而且贯注于全书的理论分析和历史评价中，都注意体现马克思主义的哲学史方法论原则。诸如对于哲学所依存的社会基础进行尽可能具体的阶级分析，对于哲学本身的矛盾运动进行历史与逻辑一致的多层次解剖；又如关于哲学的历史演化，透过现象形态的学派分合，既表现为两条哲学路线的对立斗争，又展示为否定之否定的前进螺旋等思想原则，在书中也试图结合具体史料给以生动说明，并由此揭示“中国哲学的发展轨迹”，从奴隶制时期哲学的产生到封建社会末期的哲学发展大体呈现出三个大的“圆圈”。尽管有些论述不尽妥善，但由于作者自觉坚持史论结合的方向，着力于探索认识史的逻辑和总结理论思维的教训，总给读者以多方面的思想启迪。

中国哲学史是一门发展着的科学。为了发展中国哲学史的科学化建设，我们需要的不是拘守现成的体系和结论，媛媛姝姝于一先生之言，而是要依靠集体努力，从多方面探索，不断地推陈出新。荀卿有言：“君子之学如蜕，幡然迁之。”傅山在《荀子评注》中赞为“妙喻”，并解释说：“君子学问不时变化，如蝉脱壳，若少得自锢，岂能长进。”罗炽同志曾参加教育部组织的武汉大学、中山大学等九校合编“中国哲学史”教材的工作，吮毫析疑，颇有建树，该书出后不到三年，他不少自锢，又独撰此卷，既善于熔铸已有成果，更乐于创新，辨析重理据，笔锋注感情，义理辞章颇欲冶为一炉。如书中引述刘禹锡“芳林新叶催陈叶，流水前波让后波”，“请君莫奏前朝曲，听唱新翻杨柳枝”等诗章，判定这些“不朽名句”，是“用形象思维的笔触歌颂社会的发展，歌颂变革”，“反映了刘禹锡变化日新的历史辩证法思想”。这类饶有理趣的清新之笔，既因史论学，又以诗证史，属本书特色，读者自会赏识。哲学和哲学史教材的编写，我想应当提倡这种“文因质立，质资文宣”(王夫之语)的学风和文风。

本书《导论》中提出："数千年的中国哲学如同一股圣泉，是世界哲学史的一个重要源头。这股圣泉汇集了中国哲学史上的千流百派，闪耀着伟大中华民族的智慧之光，成为不息的活水，源远流长。"我想，如果把哲学史比作圣泉或真理发展的长河，那末哲学史的研究者就好比沐浴于圣泉、泅泳于真理长河中的畅游者，在反刍以往哲学劳动成果和理论思维教训的过程中自会得到锻炼，增长见识。但正如王充所云："涉浅水者见虾，其颇深者察鱼鳖，其尤甚者观蛟龙，足行迹殊，故所见之物异也。入道浅深，其犹此也。"王充这话，足资启发。认识的深化，真理的探求，是多层次而无止境的；但要有所弋获，则必须在学习中不断深入，"入道弥深，所见弥大"。愿以此与作者、读者共勉之。是为序。

一九八四年十二月

目　录

第四讲　中国封建社会巩固和发展时期（汉——唐）的哲学思想

第五讲　中国封建专制主义加强时期（宋——清）的哲学思想

第六讲　中国旧民主主义革命时期（鸦片战争——辛亥革命）哲学思想的新发展

第一讲

导论

引 论

中国是世界文明古国之一，孕育着悠久的历史文明。中国哲学则是这种文明的智慧之果。

不同时代的智慧之果，作为时代的精华，在历史上结成一串闪光的珠链，它记录着先人们走向真理的足迹，反映了民族自我觉醒的程度。数千年来，由于历史条件的制约和学科分类的粗疏，直到中国的旧民主主义革命时期，还没有人对中国哲学作专门的研究。当然，也没有形成这样一门学科。①中国哲学史就是专门研究中国哲学的形成、发展及其规律的学科。这是一门年轻的学科。

“五四”运动前夕，胡适出版了《中国哲学史大纲》（上）。这可以说是中国哲学研究专门化的开端。这本书反映了中国资产阶级的唯心主义哲学史观以及胡适本人在方法论上所犯的错误。尽管它还不是科学的中国哲学史著作，但是，作为研究中国哲学的开山之作，他这半部中国哲学史，从经天纬地、无所不包的封

①严格说起来，《庄子·天下》、《荀子·非十二子》、司马谈《论六家要旨》、朱熹《伊洛渊源录》和《近思录》、黄宗羲《宋元学案》和《明儒学案、孙奇逢《理学宗传》、唐鉴《国朝学案小识》，徐世昌《清儒学案》等，都只能算学术思想史著作。

建"经学"①中脱颖而出，挣脱了封建时代"代圣贤立言"、为经传作注的传统教条的束缚，冲破了长期沿袭下来的不准议论圣贤的禁区，无疑是一个重大的变革。

"五四"运动以来，随着马克思主义在中国的传播，出现了波澜壮阔的新文化运动思潮。从此，中国哲学史的研究逐渐走上了科学化的道路。尤其是新中国成立以后，在党的指引下，广大知识分子努力学习马克思主义，中国哲学史工作者的队伍也逐渐壮大起来。近六十年来，这支队伍在前进道路上经历了多次坎坷曲折，付出了辛勤的劳动，无论在马克思主义的理论水平和学术素养方面，还是在资料的搜集、整理和专题研究方面，都取得了可观的成绩，也积累了比较丰富的经验教训。

当然，应该看到，我们所取得的成绩，与今天时代的要求是有很大差距的。中国哲学史的辽阔领域还有待于继续开拓和耕作，具有民族特色的科学的中国哲学史体系还有待于建立和发展，中国哲学史研究中提出的问题还有待于深入探讨。

经验和教训告诉我们，中国哲学史的研究要在科学化的道路上阔步前进，要把我国历史上的哲学思维即把本然的中国哲学史准确地再现出来，必须树立和坚持马克思主义的中国哲学史观，这就是说，必须用马克思主义的立场、观点和方法来看待中国哲学，从而对中国哲学进行具体的、历史的分析和研究。这一点，也可以说是今天的中国哲学史研究者的共同看法。六十余年来的

---

①"经学"，指训解或阐述儒家经典的学问。一般认为，经学萌发于春秋战国时的子夏和荀况，崛起于西汉。经学大致可分三大派别：西汉今文学，偏重于儒家经典的微言大义；东汉古文学，偏重于儒家经典的名物训诂；宋学，偏重于儒家经典的心性理气。三派各有优弊。长期以来，经学被作为封建文化的正统，对中国封建制度的巩固、发展和延续，起了很大的影响，对哲学、史学、文学也起了很大的制约。直至"五四"运动，经学始告终结。

中国哲学史研究，也在力图贯彻这一点。但在一些具体问题上，直到今天仍然存在着见仁见智的分歧，这些问题可以概括为下面几个方面：

一、中国哲学的对象和范围

任何一门学科都有其特定的研究对象和范围。中国哲学史这门学科也不例外。不同学科的不同对象和范围，都是由该学科的特殊矛盾所规定的。毛泽东同志指出："每一种社会形式和思想形式，都有它的特殊的矛盾和特殊的本质。""科学研究的区分，就是根据科学对象所具有的特殊的矛盾性。因此，对于某一现象的领域所特有的某一种矛盾的研究，就构成某一门科学的对象。"①

那末，什么是中国哲学史这门学科的特殊矛盾呢？

认识中国哲学史的特殊矛盾，必须从"中国哲学史"这一概念入手。

首先，它是哲学。哲学是上层建筑；是一种更高的即远离物质经济基础的特殊的意识形态。其所以特殊，就在于它与自然科学、社会学、历史学等一般的学科不同，它是一种关于世界观的理论体系，是人们对于自然、人类社会和人的思维的存在本质到一般规律的认识。中国古代把哲学看作关于"道"的学问。它包括"天道"与"人道"。前者泛指自然知识，后者则指社会知识（包括人类思维）。毛泽东同志说："自从有阶级的社会存在以来，世界上的知识只有两门，一门叫做生产斗争知识，一门叫做阶级斗争知识。自然科学、社会科学，就是这两门知识的结晶，哲学则是关于自然知识和社会知识的概括和总结。"②这是对哲

①《毛泽东选集》新版横排本，第一卷，第284页。
②《毛泽东选集》新版横排本，第三卷，第773－774页。

学本质的中国风格的科学概括。它与列宁对“逻辑”的概括是一致的。列宁说：“逻辑不是关于思维的外在形式的学说，而是关于‘一切物质的、自然的和精神的事物’的发展规律的学说，即关于世界的全部具体内容及对它的认识的发展规律的学说。换句话说，逻辑是对世界的认识的历史的总计、总和、结论。”①哲学的本质表明，它自身的特殊矛盾就是主观（认识的主体）和客观（认识的客体）、思维和存在之间的矛盾。所以恩格斯说：“全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维和存在的关系问题。”并且，它还是“全部哲学的最高问题”。②哲学的特殊矛盾是全部哲学问题的出发点和基础，是贯穿于全部哲学问题的主题和核心，也是哲学区别于其它学科的质的规定性。哲学的特殊矛盾，也是哲学史所具有的。

其次，它是哲学史。本然的哲学史，是指哲学自身形成及发展的历史。它是不以人的主观意志为转移的客观存在。任何一门学科都有自己的历史。广义的历史包括自然科学史和社会科学史两大部类。哲学史则是历史科学中的一门专门史。它不是指历史上的哲学，而是指人类对哲学在历史上的历程的反思。它的着眼点在于如实地描述具有相对独立性的哲学在历史上发生、发展的轨迹、圆圈、曲线。它不是现象的实录，而是本质的再现。这里所说的本质，就是不同历史时期人们形成的哲学体系之间的横的和纵的逻辑联系，即史的联系。既然一个时代的哲学总是该时代的人对于自然界、人类社会和人的思维的存在本质及一般规律的认识，那末哲学史也就是这种认识的历史。正是在这个意义上，列宁说：“哲学史，因此：简略地说，就是整个认识的历史”，是“全部认识领域”的历史。③世界是不断发展的，人的认识也

①《列宁全集》第38卷，第89—90页。

②《马克思恩格斯选集》第4卷，第219、220页。

③《列宁全集》第38卷，第399页。

是不断发展的。列宁说过，“发展”是对立面的统一和斗争。①哲学中的对立面是指对哲学基本问题的不同回答而形成的唯物主义和唯心主义两大派别，以及在认识方法上的辩证法和形而上学。它们之间的统一，表现为不同体系之间的相互依存、相互渗透和汲取；它们之间的斗争，则表现为这些不同体系之间的相互排斥、相互对立和否定。正是这种统一和斗争，才形成了哲学发展的螺旋曲线。如果我们用历史的眼光来审视一下各个时期的哲学体系，就会发现，哲学在历史上呈现出来的画面是绚丽复杂的。历史上不曾有过绝对纯粹的哲学体系。哲学史上的唯物论和辩证法，唯心论和形而上学，也没有自觉地一致起来。它们之间的相互渗透和交错结合，反映了不同时期、不同阶级的思想代表的理论思维水平。而不同程度的理论思维水平，则反映了在长期的社会实践中，人的认识逐渐由低级到高级，由简单到复杂，由片面到比较全面，由相对真理走向绝对真理的无限发展、曲折前进的过程。这是认识的否定之否定的辩证运动过程，也是科学的唯物主义不断克服唯心主义、辩证法不断克服形而上学，并使自身不断完善化的过程。这个过程由无数认识的“圆圈”构成，其间充满了严密的逻辑。

因此，我们说：哲学史是关于人类历史上唯物论和唯心论、辩证法和形而上学的矛盾运动及其发展规律的科学，它是一种特殊形态的历史科学。

再次，它是中国哲学史。哲学和哲学史的特殊矛盾，还只是区别了哲学和其它具体学科，哲学史和一般历史的界限，不同民族、不同国家的哲学史又有自身的特殊性。

中国哲学史是中华民族的认识史。中国哲学史这门学科的对象和范围应该是研究和揭示源远流长的中国哲学的矛盾运动和发展规律，研究中国哲学特有的范畴体系。哲学范畴既是体系之间

①见《谈谈辩证法问题》，《列宁选集》第2卷第712页。

的纽带，又是认识水平的尺度。哲学范畴的产生和其内容的衍变，最能反映一个民族的思维对象、思维方式、思维历程。也只有对范畴进行分析、研究，才能揭示中国哲学的矛盾运动和发展规律。明确了中国哲学史的研究对象和范围，就能正确认识中华民族对世界哲学的贡献；也就能发展具有民族特色的马克思主义哲学。

二、中国哲学的特点

中国哲学有些什么特点呢？撮要言之，可列三点：

第一，中国哲学是以中华民族的思维方式和特有的范畴来表述哲学基本问题并对其进行回答的。恩格斯在论证了思维和存在的关系问题是哲学的基本问题以后，指出："思维对存在、精神对自然界的关系问题，全部哲学的最高问题，象一切宗教一样，其根源在于蒙昧时代的狭隘而愚昧的观念。但是，这个问题，只是在欧洲人从基督教中世纪的长期冬眠中觉醒以后，才被十分清楚地提了出来，才获得了它的完全的意义。"① 哲学的基本问题，是哲学历史的起点。但是对这一基本问题有了明确的自我意识，并"获得了它的完全意义"，在欧洲乃是中世纪以后的事。古希腊哲学家巴门尼德是以"思想与思想的目标是同一的"② 这个命题来表达哲学的基本问题的。在他以后的哲学家，从不同的方面展开了他的学说，形成了典型的唯物论和唯心论的对立。在古代中国，则是以"天人之际（关系）"问题来表达哲学基本问题的。中国哲学以"人"为它的出发点，以"天"作为"人"的对象，并把"人"与"天地"相参，结成哲学认识的对子。天人关系问题包含两方面的意义：其一是说天人相分还是天人合一；

①《马克思恩格斯选集》第4卷，第220页。

②转引自《古希腊罗马哲学》第53页。

其二是说"天"是自然之天还是人格之天。相分论者认为，天地之中人为贵，"天"是自然之天；人可以"制天"、"胜天"，这是朴素的唯物论观点。合一论者则认为，"天"是人格之天；天人相感应，天主宰人间世界，这是唯心主义观点。唐代哲人刘禹锡说：

"世之言天者二道焉。拘于昭昭者，则曰：'天与人实影响：祸必以罪降，福必以善徕，穷厄而呼必可闻，隐痛而祈必可答，如有物的然以宰者。'故阴骘之说胜焉。泥于冥冥者，则曰：'天与人实相异，霆震于畜木，未尝在罪，春滋乎堇荼，未尝择善。跖、蹻焉而遂，孔、颜焉而厄，是茫乎无有宰者。'故自然之说胜焉。"（《天论》上）

这是对天人关系问题的自觉的哲学反思。在中国先秦时期，主要是以对天人关系问题的不同回答来判明各个哲学体系的属性的。此外，还有名实关系问题，即"名"与"实"谁是第一性的问题。一般说来，哲学家们对这两个问题的回答是一致的，但也不尽然。例如墨翟的回答就是矛盾的。汉唐时期，哲学争论的主要问题也是天人关系问题。儒学神学大师董仲舒就是以天人感应的神学目的论和天道不变的形而上学论为其哲学体系的核心的。与此相反，唯物主义无神论者则是以元气自然论相标榜。魏晋玄学固然提出了本末、有无、体用等范畴，但玄学思辨的归属依然是天人关系问题。玄学的开山代表何晏正是以这个问题为尺度来褒贬人物的。他赞扬王弼说："仲尼称后生可畏，若斯人者，可与言天人之际乎。"（何劭：《王弼传》）不待说，唐代刘禹锡、柳宗元与韩愈的哲学争论，就是在这个问题上展开的。宋、明、清时期，天人关系问题之争固然改变为天理与人欲关系问题之争，争论的实质也还是天人关系。宋明道学的开山人之一邵雍说："学不际天人，不足以谓之学。"（《皇极经世·观物外篇》）其它如张载、二程、朱熹、陆九渊、王守仁等，都是消欲

于理的天人合一论者。而唯物主义哲学家则在肯定天的自然属性的前提下，力图论证天人以及理、欲之间的辩证统一关系。这一时期，天人范畴的内涵较之此前更趋丰富，而思维和存在的关系问题也愈益明朗。例如，在王夫之的认识论里，天人相合，实际上已经不自觉地被作为存在和思维的同一性问题。这都表明了哲学基本问题表现形式的多样性。

第二，由于中国封建社会漫长，朴素的唯物主义得到了长足发展。恩格斯指出，在欧洲，唯物主义的发展经历了三个阶段，即中世纪以前的朴素唯物主义阶段，近代机械唯物主义阶段和其后的马克思主义的辩证唯物主义阶段。中国则不然。中国的奴隶制似乎不够典型；封建社会漫长，因而封建经济发展充分，而政治上也没有西方中世纪那样黑暗。近代中国，没有彻底的资产阶级革命，没有能建立资本主义社会。近代的自然科学也非常落后。这就决定了中国唯物主义的历程是五个阶段，而不是三个阶段。其具体表现为古代元素论的朴素唯物论，精（元）气论的朴素唯物论，元气本体的朴素形态的辩证唯物论，近代带有机械唯物论倾向的资产阶级唯物论和具有中国特色的马克思主义的辩证唯物论哲学。后者是在“五四”运动以后，马克思主义传入中国，与中国革命实际相结合才形成并发展起来的。

第三，中国哲学有着十分丰富而悠久的朴素唯物论和朴素辩证法的历史传统，尤以后者更为突出。在延绵数千年未曾中断的中国哲学系列中，辩证法思想就象璀璨的珍珠，萌生于人们生活的各个领域。即便在唯心论和形而上学体系里，也包含着它的颗粒。我们的先人在长期的社会实践中，尤其善于“观物取象”，进行形象的辩证思维。在欧洲，哲学认识较早地从其它具体认识中游离出来，具有鲜明的理论思维的品格。而在中国，哲学认识往往多同政治、伦理、法权、宗教、道德等意识形态结合在一起，并贯穿于兵学、农学、文学、天学、医学（养生学）等具体

认识领域中，更多地具有一种实践的处世哲学的品格。中西哲学基本范畴的分野，明显地说明了这一点。

此外，还有一些具体方面的特点。正是这些特点，铸成了中国哲学的特殊风貌。如果我们不注意研究中国哲学的特点，而是以欧洲哲学作为所谓“真正的哲学”的范本去规范和衡量中国哲学，就会丧失民族自尊和自信心，把黑格尔对中国哲学的无知和偏见当作绝对真理。①直到今天，不是还有人这样那样地蔑视、贬低和歪曲中国哲学吗？

三、中国哲学的发展轨迹

人类的认识运动，是一个由实践到认识，再实践、再认识的无限循环往复的过程。作为认识史的哲学史，其本质是不断地认识和解决矛盾的过程。人们对矛盾的认识，往往蔽于一曲，这又形成了认识本身的矛盾。通过交锋，矛盾解决，认识便提高一步。这个连续过程正如列宁所说：近似于一串圆圈，近似于螺旋形的曲线。它体现了人类认识运动的秩序。列宁曾经根据这个思想，对欧洲从文艺复兴到近代的哲学作了示范分析，标明了人类认识运动由低级向高级发展的必然的逻辑联系，具有普遍意义。

---

①黑格尔在其编撰的哲学史著作中，对中国哲学作了肆意歪曲和侮蔑。在他看来，中国是一个静止的、僵化的国家；中华民族是“绝对精神”曾经“选中过”但却又被“抛弃了”的不能再发展的民族。“凡属于‘精神’的一切——在实际上和理论上，绝对没有束缚的伦常、道德、情绪、内在的‘宗教’、‘科学’和真正的‘艺术’——一概都离他们很远”。（《历史哲学》，三联书店1956年版第181页）中国哲学是“宗教的思想方式”产生的“一种宗教世界观”。（《哲学史讲演录》第一卷，第151页）中国也不存在更高阶段的范畴。因而哲学史开端不包括中国哲学。只有希腊哲学和日耳曼哲学才是“真正的哲学”。

我们回顾中国哲学的发展轨迹，可以看到，中国哲学也呈现为一个由“圆圈”构成的系列。从奴隶制时期哲学的产生，到中国封建社会末期，表现为三个大的“圆圈”。

一、以原始“五行”说、“八卦”说和“阴阳”说为起点，中经西周以降至春秋战国占统治地位的孔、孟“天人合一”论的否定，再到战国后期荀、韩“天人相分”论的总结，形成了一个否定之否定的过程。这是第一个大“圆圈”。荀况的《天论》、《解蔽》、《非十二子》等篇章，批判继承了他以前的唯物主义和其它体系的思想成果，对这些体系进行了自觉清理，从而成为先秦杰出的唯物主义思想的集大成者。韩非是荀况的学生，他对先秦儒家和道家的形而上学进行了批判和改造，克服了荀况认识论中唯理论的倾向，从而成为先秦朴素辩证法思想的集大成者。

二、以荀、韩哲学体系为起点，中经董仲舒“天人合一”的神学目的论的否定，再到刘禹锡、柳宗元“天人各不相预”、“天人交相胜”、“人定胜天”思想的总结，形成了又一个否定之否定的过程。这是第二个大“圆圈”。荀况囿于当时天学的浅稚，尽管肯定了“天”的自然本质，却没有揭开它“皆知其所以成，莫知其无形”的神秘性，甚至提出“唯圣人为不求知天”（《荀子·天论》）的主张。董仲舒正是从这里入手，赋予“天”以至高无上的人格，完成了他对荀、韩哲学的否定。此后又经过了以王充为代表的元气自然论，何晏、王弼为代表的玄学唯心论，范缜为代表的唯物主义形神论以及中国化的佛教唯心论和以韩愈为代表的唯心主义“道统”论等一系列的否定之否定，终于在众多的小“圆圈”基础上，形成了总结汉唐天人关系之争的刘、柳朴素唯物主义和辩证法的哲学体系。

三、以刘、柳哲学体系为起点，中经宋明道学（程朱理学、陆王心学）唯心主义的否定，再到王夫之为代表的朴素的辩证的唯物论，形成了第三个否定之否定过程，这是第三个大“圆圈”。

刘、柳哲学作为唐代永贞革新的理论基础，既没有保证革新运动的成功，更没有能挽救晚唐的瓦解。随着后期封建专制主义的加强，统治阶级需要锻制新的理论形态。于是，被否定了的人格之天便以义理之天的形式复活了它的权威。天人关系演变为天理人欲关系。"天道"换成了"天理"，"人道"变成了"人欲"；"理"取代了"天"的神圣性，而人的地位和作用则遭到否定。这是天人合一论在新的历史条件下的复活。道学的形成和发展过程中，无论从内部和外部都形成了一系列的否定之否定环节。在北宋有王安石为代表的朴素唯物论和辩证法体系，南宋有陈亮、叶适为代表的唯物论体系，明代有罗钦顺、王廷相的朴素唯物主义体系；还有从北宋邵雍、周敦颐到明季李贽的唯心主义体系等等，终于形成了总结和终结宋明道学唯心主义的王夫之的哲学体系。王夫之哲学是我国封建经济经过长足发展以后的产物，是在早期启蒙思潮的激荡下，通过自我批判而获得的最高成就。在他同时稍前有方以智、顾炎武、黄宗羲诸人，在他之后有颜元、戴震诸人，可以视作这个体系的发端和余绪。王夫之以后，中国哲学又进入一个新的否定之否定过程。由王夫之到孙中山，这其间也经历了一系列否定之否定。

哲学上的"圆圈"，都是相连续的。每一个大的"圆圈"，联系着若干小的"圆圈"，而前一个"圆圈"的终点，也即是后一个"圆圈"的起点。正是这些"圆圈"，绘成了中国哲学发展的轨迹。恩格斯认为，逻辑的研究方式，也即是历史的研究方式，只不过排除了历史过程中诸多偶然的非本质的联系而已。"历史从哪里开始，思想进程也应当从哪里开始，而思想进程的进一步发展不过是历史过程在抽象的、理论上前后一贯的形式上的反映"。① 列宁也说："在逻辑中思想史应当和思维规律相互

①《马克思恩格斯选集》第2卷，第122页。

合。"①中国哲学的有规律的轨迹，正好表明了历史和逻辑的这种"吻合"。

四、中国哲学发展和政治的关系

哲学和政治有着不解之缘，这是十分明确而肯定的。这里所说的"政治"，是从广义上说的，既是指客观存在的政治斗争，也是指作为经济基础的最强有力的上层建筑的政治（包括国家制度、法律制度、国家政策等）。就前者而言，不同的哲学是不同阶级进行政治斗争的理论武器。就后者而言，政治制度的需要，制约着哲学的理论形态和发展。一种哲学的命运，往往取决于它对所从属的那个阶级所满足的程度。这二者都表现了哲学的阶级烙印。列宁说："不能不看到哲学上的党派斗争，这种斗争归根到底表现着现代社会中敌对阶级的倾向和思想体系。最新的哲学象在两千年前一样，也是有党性的。"②数千年的中国哲学也不例外。而且，由于沉重的宗法传统，它的相对独立性受到了严重的削弱。以董仲舒为代表的神学唯心主义，无疑是对战国后期的唯物主义无神论思潮的反动，但它满足了汉代统治阶级的需要，因而得以成为官方的正统哲学，享受"独尊"的地位。刘禹锡、柳宗元的朴素唯物主义，正是永贞政治革新运动的理论基础。南北朝时的范缜，宣扬了唯物主义的"神灭论"，因此受到了梁武帝为首的最高统治者的围攻和打击。朱熹的理学唯心主义为后期封建社会的专制主义作了理论论证，他的牌位也因此被捧进了祭祀圣人的殿堂，他的著作亦被钦定为国民必读的教科书。

中国的唯物主义哲学在历史上有过两个发展的黄金时代。一是春秋战国时期，一是明清之际。历史地考察这两个时期，不难

①《列宁选集》第2卷，第365页。
②《列宁全集》第38卷，第355页。

发现，一个时代的哲学，不仅是当时阶级斗争的理论武器，而且是当时阶级斗争的理论总结。春秋战国时期，是我国历史上的"一大变革之会"（王夫之语）。随着奴隶制崩溃，统治阶级的意识形态也陷入信仰危机。新兴的封建地主阶级的变法运动此起彼伏，迫切需要知识分子的理论论证；封建地主阶级建立统一的封建政权的憧憬和争当"一统之主"的欲望，也迫切需要理论前导，"百家异说"的局面也就自然形成。荀、韩的学说，《易传》的理论，更多地是总结了当时阶级斗争的经验。明清之际，我国历史上又处于一个"地裂天倾"（王夫之语）的大变局。当时，资本主义萌芽已经出现，阶级矛盾和民族矛盾错综复杂，社会处于急剧动荡之中。持续了二百余年的明封建王朝居然不堪李自成领导的农民军一击！"各种形式的阶级斗争，给予人的认识发展以深刻的影响。"①残酷的现实，促使知识分子去思考，去认识，去总结。王夫之正是以"哀其所败，原其所剧"，"以劝进于来兹"（《黄书·后序》）为出发点建立起他的体系的。这就足以说明中国哲学的发展同政治的关系是何等密切。

但是，正如恩格斯所说：哲学发展的最终泉源，乃是"现实生活的生产和再生产"。②"……哲学的和其它的观点所构成的全部上层建筑，归根到底都是应由这个基础来说明的"③，尽管经济在这里并不重新创造出任何东西。同样，我们可以看到王夫之的元气本体论的朴素的辩证的唯物论体系，是两千年前的荀况无论如何也建立不起来的。这就告诉我们，对历史上的哲学体系进行阶级分析的时候，既不可以简单化，又不可以绝对化，而应该注意"一切因素间的交互作用。"④在这方面，曾发生过一些

①《毛泽东选集》新版横排本第一卷，第269页。
②《马克思恩格斯选集》第4卷，第477页。
③《马克思恩格斯选集》第3卷，第66页。
④《马克思恩格斯选集》第4卷，第477页。

"冤假错案"，是应当予以澄清并吸取教训的。

五、中国哲学遗产的批判继承

任何科学都有一个继承问题，任何科学史都表现为一个继承的系列。这种继承，是批判的继承。历史本身是连续性和非连续性的辩证统一。继承，表现了历史连续性的一面。批判，则表现了历史非连续性的一面。因此，可以说，没有批判的继承，就没有历史，就没有发展。恩格斯说：

"每一个时代的哲学作为分工的一个特定的领域，都具有由它的先驱者传给它而它便由以出发的特定的思想资料作为前提。""历史思想家（历史在这里只是政治的、法律的、哲学的、神学的——总之，一切属于社会而不仅仅属于自然界的领域的集合名词）在每一科学部门中都有一定的材料，这些材料是从以前的各代人的思维中独立形成的，并且在这些世代相继的人们的头脑中经过了自己的独立的发展道路。"①（着重号为引者所加）

这里"每一时代的哲学"和"每一科学部门中"的"独立形成"的，"材料"和"独立发展的道路"，正是对历史上文化遗产批判继承的准确概括。从历史事实看，无批判的继承几乎是没有的。关键在于站在什么立场上，如何批判，继承什么。毛泽东同志说：

"中国的长期封建社会中，创造了灿烂的古代文化。清理古代文化的发展过程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华，是发展民族新文化提高民族自信心的必要条件；但是决不能无批判地兼收并蓄，必须将古代封建统治阶级的一切腐朽的东西和古代优秀的人民文化即多少带有民主性和

①《马克思恩格斯选集》第4卷，第485、501页。

革命性的东西区别开来。”①

毛泽东同志在这里提出了批判继承的一个非常重要的标准——阶级标准。中国哲学遗产的批判继承，自然应当律以这条标准。但是，哲学遗产同一般的文化遗产相比，又有其自身的质的规定性。任何真正的哲学，本身就是时代精神的精华。它既打上了鲜明的阶级烙印，同时也打上了人们在特定的历史环境中，在特定的生产力水平上认识社会、认识自然的认识能力的烙印。历史上的每个真正的哲学体系（自然包括唯心主义体系），作为人类认识的辩证发展中的一个环节，都有其合理的内核和因素。对于历史上的唯心主义，不应该“简单地抛弃这两千多年的全部思想内容，而是要批判它，要从这个暂时的形式中，剥取那在错误的、但为时代和发展过程本身所不可避免的唯心主义形式中获得的成果。”②列宁在论述马克思主义的时候说：

“马克思主义这一革命无产阶级的思想体系，赢得了世界历史性意义，是因为它没有抛弃资产阶级时代最宝贵的成就，相反地，却吸收和改造了两千多年来人类思想和文化发展中一切有价值的东西。”③

这里所谓“资产阶级时代最宝贵的成就”和“人类思想和文化发展中一切有价值的东西”，显然不仅仅是指“民主性的精华”，还包括一切积极的思想成果。人类是不会、也不可能撇开前人发现的真理而另辟认识的蹊径的。每一代人、每一个人总是要把前人的经验作为自己前进的起点，从而把认识运动推向无限深入。这就是我们认识中国哲学遗产批判继承的立足点。

中国哲学遗产的批判继承，就是对中国哲学遗产（包括思想和资料）进行整理、抽象和扬弃、发展，从而把中国古代的哲学

①《毛泽东选集》新版横排本第二卷，第667—668页。
②《自然辩证法》1971年版第177页。
③《列宁选集》第4卷，第362页。

思维推向一个新的时代水平。科学意义的“批判”，是分析和改造”科学意义的“继承”，是否定的继承。没有前者，就没有后者，就没有发展，也就没有今天我们具有优秀民族特色的辩证唯物主义和历史唯物主义。

批判继承的形式一般有两种。其一是思想体系的批判继承，即在对哲学基本问题的回答上，师袭前人的观点，对前人的体系进行丰富和阐发，克服其中的悖论，使之趋于完善和深刻。这种形式的批判继承，也叫哲学党派性的批判继承。譬如韩非、荀况之间，朱熹、“二程”之间，王阳明、陆九渊之间的批判继承就是如此。其二是思想资料的批判继承，即对前人所提出的概念、范畴、命题等资料进行批判改造，或充实，或更新，或衍变。譬如韩非对《老子》中“道”、“德”范畴的改造，王夫之对佛教“能”、“所”范畴的改造等就是如此。这种形式的批判继承，在哲学史上更具有普遍性，它生动地体现了哲学史上唯物主义和唯心主义之间相互渗透、汲取和扬弃的情况。哲学史上那些符合客观实际、带有科学性的、富有生命力的东西，都是应该予以批判继承的。批判继承本身是一种抽象。它是通过对哲学遗产的分析批判，从中抽象出更本质、更科学、更符合规律性的东西，作为后继者由以前进的出发点。

数千年的中国哲学，如同一股圣泉，是世界哲学史的一个重要源头。这股圣泉汇集了中国哲学史上的千流百派，闪耀着伟大中华民族的智慧之光，成为不息的活水，源远流长。我们学习和研究中国哲学，认识和借鉴历史的经验，对于今天建设社会主义精神文明、振兴中华的伟大事业，有着十分重要的现实意义。

第一，中国哲学史作为中华民族的认识史，是一个逻辑进程。具体地分析这个进程，可以帮助我们认识马克思主义的辩证唯物主义和历史唯物主义产生的历史必然性；也可以认识在中国这块土地上产生毛泽东哲学思想的历史必然性，从而增强我们坚

持、捍卫和发展马克思主义哲学的信念。

第二，哲学作为时代精神的精华，是一个民族精神活动的结晶。哲学家"是自己的时代、自己的人民的产物，人民最精致、最珍贵和看不见的精髓都集中在哲学思想里。"①正是这种精华，成了历代精神文明发展的酵母。毛泽东同志说："我们这个民族有数千年的历史，有它的特点，有它的许多珍贵品。对于这些，我们还是小学生。今天的中国是历史的中国的一个发展；我们是马克思主义的历史主义者，我们不应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产。这对于指导当前的伟大运动，是有重要的帮助的。"②我们只有通过对中国哲学历史的研究，批判地继承这些民族精华，才能提高我们的精神境界，发扬爱国主义和振奋民族精神。

第三，哲学史作为哲学矛盾运动的发展史，是一个否定之否定的系列。它反映了人类理论思维的进程。恩格斯指出："一个民族想要站在科学的最高峰，就一刻也不能没有理论思维。""但理论思维仅仅是一种天赋的能力。这种能力必须加以发展和锻炼，而为了进行这种锻炼，除了学习以往的哲学，直到现在还没有别的手段。"③历史地考察中国哲学的系列，认清各个体系的得失所在及其根源，总结其理论思维教训，对于锻炼我们的理论思维能力，促进马克思主义哲学的健康发展，是非常重要的。

---

①《马克思恩格斯全集》第1卷，第120页。

②《毛泽东选集》新版横排本第二卷，第499页。

③《马克思恩格斯选集》第3卷，第467、465页。

第二讲

中国奴隶制时期（夏—西周）哲学思想的产生

第一节　奴隶制时期哲学思想产生的历史前提

夏、商、周时期的生产关系

人类的祖先一经从自然界分离出来，进入人类社会以后，就开始了以自然界、人类社会和人类自身为认识对象的无限认识生涯。因为他们不能回避这样一个事实：为了自身的生存和发展，必须首先解决衣、食、住、行等方面的问题，这就必须和周围世界发生联系，认识它、改造它，利用它。人类的认识，亘古以来，就是和生产劳动紧密地结合在一起的。劳动实践产生了认识，又推动了人的认识向前发展。

人类的认识，总是在一定的生产关系上进行的。

根据历代及今发现的考古资历现料，对照历史传闻，远在大约四千年以前的神农、黄帝时代，中国就确立了父传制，开始了向文明时代过渡的艰苦历程。大约在公元前二十一世纪，终于踏进了阶级社会的门栏，建立了我国历史上第一个世袭制的奴隶制王朝——夏王朝。

从原始公社制过渡到奴隶制国家，这是人类社会发展的必由之路。但是，不同的民族，由于所处的自然条件和社会条件不

同，又决定了它们各自不同的经历，从而形成了自身的特点。中国建立的奴隶制，属于以氏族公社为外壳，以井田制为经济基础的氏族奴隶制。因为这种奴隶制不是在摧毁了以血缘关系为纽带的原始氏族公社的基础上建立起来的，所以各个氏族公社的氏族长，就成了该氏族全部生产资料的占有者。经过漫长的分裂、战争、同化、融合的过程，逐渐形成了以华夏族为主体的、有着较大范围的部落联盟。从夏禹以后，就建立了以"家天下"为特征的奴隶制统治。夏桀无道，代之以商；商纣无道，代之以周。商、周时期是我国奴隶制发展的成熟时期。作为最高统治者的国王，是当时最大的生产资料的垄断者。《诗经》记载说：

"溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。"（《小雅·北山》）"莫敢不来享，莫敢不来王。"（《商颂·殷武》）

《孟子》追述当时的情况是：

"尺地莫非其有也，一民莫非其臣也。"（《滕文公上》）

这是说，作为劳动对象的土地和作为劳动"工具"的奴隶，不属于个别奴隶主所有，而属于代表奴隶主阶级的最高统治者——王有所。王采用井田制和分封制相结合的办法，"量地以制邑，度地以居民"（《礼记·王制》），以"邑"、"丘"为单位，把土地连带直接生产者，分封给同姓或姻亲等诸侯贵族，他们又依例分封给卿大夫，从而形成了层层盘剥的世袭等级制。统治阶级"不稼不啬"，过着轻暖肥甘的奢侈生活；被统治阶级终年"暴其发肤，尽其四肢之敏"（《国语·齐语》），却以苦菜和树叶充饥。在这种所有制形式下，人和人的关系是剥削和被剥削，压迫和被压迫的不平等关系。奴隶主贵族把奴隶也当作私有财产，任意驱使、赠送、买卖、杀戮、殉葬，或作为祭祀用的牺牲。在市场上，"匹马束丝"就可以换得五名奴隶，足见奴隶地位的低下。奴隶对于奴隶主阶级的野蛮统治，则以怠工、破坏、逃亡或起义表示反抗。例如历史记载的周王室的百工造反，郑国萑苻之

泽的奴隶暴动，陈国筑城的奴隶暴动、春秋末年跖领导的大规模奴隶起义等等，都表明了当时存在着尖锐的阶级对立。中华民族的哲学思维，就是在先人们社会实践的基础上，经过原始社会末期的胚胎时期，从氏族奴隶制的母体中萌芽和产生出来的。它披着历史的风霜，踏着坎坷的曲径，为人类认识、改造自然和社会，作出了可贵的贡献。

夏、商、周时期奴隶阶级创造的历史文明

中国历史悠久，是世界著名的文明古国之一，同时又是一个多民族聚居的国家。在将近两百万年的漫长岁月中，各民族的祖先在亚洲东方这块大地上，征服天敌，改造山河，融合成我们勤劳勇敢、智慧朴实的伟大的中华民族，创造了光辉灿烂的历史文明。在奴隶社会，创造历史文明的是奴隶。正如恩格斯指出的："只有奴隶制才使农业和工业之间的更大规模的分工成为可能，从而为古代文化的繁荣……创造了条件。"①夏代的农牧业已开始有所分工。相传夏部落首领曾经用武力征服的手段，得到了大批从事造车、陶冶和放牧的奴隶。从二里头文化遗址看，在当时已经有了人工灌溉的沟洫系统；青铜器在当时也已经出现了。当时青铜冶炼，不仅为奴隶主贵族制造了各种礼器、兵器和用具，也用来制造一部分生产工具。商、周时期，铁器也出现了，畜力开始用于生产。尤其是西周，生产力得到进一步发展，农作物品种日渐增多，耕作技术日渐提高，农业奴隶的集体耕作规模也随之扩大，出现了"十千维耦"、"千耦其耘"的热烈劳动场面。在农业、手工业和畜牧业发展的刺激下，商品交换也逐渐发达起来。正是从事直接生产的广大奴隶，开创了我国奴隶制前期的繁荣经济。

随着生产，尤其是农业生产的发展，人们对自然界的现象和

---

①《马克思恩格斯选集》第3卷，第页。220页。

规律也有了进一步认识，形成了初步的自然科学知识。在天文学方面，早在夏代就形成了纪年的历法，商代在夏代的基础上又有所发展，有了一年十二个月和大月、小月之分，还懂得设置闰月以调节季节，并且采用干支纪日。同时，还发现并命名了测定春分和夏至的“火”、“鸟”二星的名字。《诗经》中还保存了我国也是世界上最早的日蚀记载。在数学方面，由于丈量土地和天文历法的需要，也积累了一定的知识。商周时期，采用了二进位和十进位制，甲骨文中已出现了“规”、“矩”二字，说明了当时数学的发展状况。在农学方面，已经出现了施肥壅苗、流水灌溉、轮流休耕、中耕除草、治虫选种等耕作技术。由于同疾病斗争的需要，医学知识也很丰富。从琅酒、缫丝、绩麻以及精美的青铜制品来看，说明先民们在当时已具备物理、化学、机械等方面的独特知识和审美趣味。

阶级斗争的尖锐，生产力的发展、自然知识和社会知识的日渐丰富，为哲学认识的产生，具备了充分的前提。

夏、商、周时期奴隶主阶级的意识形态

马克思主义的历史唯物主义认为，社会存在决定社会意识。作为统治阶级的意识形态，反映了这个阶级的政治和经济地位。奴隶主阶级为了镇压奴隶反抗，维护自身的统治，除了利用暴力机关以外，还对原始的宗教迷信加以改造、附会，用来欺骗和束缚广大奴隶和国人的思想。奴隶制政治，本质上是奴隶主阶级专政的宗教政治。

奴隶主阶级意识形态的核心是天命神权思想。他们把自然之“天”解释为有意识的最高人格神，赋予它以绝对权威。事无巨细，皆取决于“天命”。《尚书·召诰》说：“有夏服天命”；《礼记·表记》说：“夏道尊命”，“殷人尊神”。商代夏立，造出舆论说：“有娀方将，帝立子生商”。（《诗经·商颂》）周代商立，也造出舆论说：“丕显文王，受天有（佑）大命。”

（《大盂鼎》）各代的最高统治者，都把自已打扮成天之“元子”，俨然以上帝意志的代言人自居，称为“天子”。统治阶级除了崇拜“天命”、“上帝”而外，还崇拜祖先神。在殷人的观念中，自己的祖先去世以后，便升天成为上帝。周人也承袭了这一思想。

马克思说：**“人创造了宗教**，而不是宗教创造了人。”①奴隶阶级的最高神，是统治阶级意志在天上的投影。所谓“皇天上帝”，乃是人间的统治阶级按照本阶级的面貌创造出来的。它们“都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式”。②不过，这种神秘的力量，在原始社会还只是“自然力量”的化身，到了奴隶社会，却“获得了社会的属性”，打上了奴隶主贵族的印记。统治阶级正是利用这种超人间的力量来维护自己的统治的。统治阶级设有专门的机构来利用这种力量。夏代没有文献可征。从殷、周两代看，统治机构自天子以下，主要分为两部分：

天子
- **卿事僚**（卿领导下的班子）：司军务、政事；
- **太史僚**（太史领导下的班子）：
  - **巫**：祭祀、歌舞、医病、用筮；
  - **史**：记人事、观天象、守典册，用卜以传达神意。

殷王把“巫”、“史”称作“神保”，看得非常重要。这些专业的神职人员垄断了“步于上帝”（《尚书·大传》）、“格于皇天”（指成汤时的伊君）（尚书·周书·君奭》）的特权，切断了神民之间的交通。他们打着“上帝”、“天命”的旗号，推行统治阶级的意志，假借“神”的旨意作为自己行事、立言的根据。

①《马克思恩格斯选集》第1卷，第1页。
②《马克思恩格斯选集》第3卷，第354页。

统治阶级为了对付日益觉醒的奴隶，还在神学的大旗上，涂上一些理论的色彩。譬如：既然一代的君主是“天”之“元子”，为什么夏桀竟会被商汤所取代呢？“我生不有命在天”的商纣为什么败亡在周人的大军之前呢？政治上的需要，推进了理论思维的发展，周代的统治阶级提出了“以德配天”的命题。“德”，从“徝”、从“心”，心端直称为有德。“德”的内涵是敬天、孝祖、保民。“敬”通“警”，意即要经常警惕自己，对“天”和祖先神不可丝毫疏忽懈怠。孝与政权的命运关联很紧。卜辞“孝”作“𡥈”，意即“奉先思孝”。殷人视不孝为首恶。不孝者，“刑无赦”。相传殷王小乙死了，他的儿子武丁曾守孝三年，不理政事。周代也沿袭了这个传统。“保民”就是保住奴隶不逃亡，实际上就是保住活的劳动生产力，不然就没有人打仗和耕作。周统治者说，殷之所以覆亡的原因，就在于“惟不敬厥德，乃早坠厥命。”（《尚书·召诰》）而“丕显文王克明德，……闻于上帝，帝休，天乃大命文王，殪（谒）殷戎，诞受厥命，越（与）厥邦厥民。”（《尚书·康诰》）纣王不敬德，于是过早地亡掉了社稷、性命。而文王敬德虔诚，上帝知道后非常高兴，命他用武力结束了殷纣的统治，继承了统治天下的大业。这便证明“皇天无亲，惟德是辅”。（《左传·僖公五年》）这样一种论证方法，给统治阶级粗陋的天命神权思想，多少投上了一层理论的色彩。神学中萌发了唯心主义哲学。

与“德”相联系的是“礼”，繁体作“禮”。卜辞“禮”写作“豊”或“珏”表示一个器皿里盛着两块玉，用以祭祀至上神或宗祖神。礼器即神器，被视作国家政权的象征。“礼”是殷周时期宗教政治的集中表现。相传武王伐纣时，殷贵族微子抱着殷人的礼器归降，对瓦解殷人起了很大的作用。周公还专门“制礼作乐”，用以“事鬼敬神”。以天命神权思想为核心的“德”、“礼”范畴，互为目的，成为维护奴隶主统治的理论基础。

这样，我们就可以看到，殷周的统治者是怎样把宗教、伦理、政治联为一体，编造出一套系统的天人合一的神学理论体系。马克思说："哲学最初在意识的宗教形式中形成，从而一方面它消灭宗教本身，另一方面，从它的积极内容来说，它自己还只在这个理想化的、化为思想的宗教领域内活动。"① 我们还可以看到，中国古代的唯心主义哲学，是从最初的原始人类的宗教意识中逐渐萌发起来的，一当它进入阶级社会，就和阶级的需要联系在一起，又同伦理的、宗法的、政治的观念结下了不解之缘，从而形成了中国古代哲人的、具有民族特色的思维形式。《庄子·天下》说，中国古代哲学是"以天为宗，以德为本"，这是合乎历史实际的。正因为如此，当时的哲学论争也就表现为围绕宗法传统，展开古今礼法之争，天人名实之辨，形成了有神与无神、唯物与唯心，辩证法和形而上学两条哲学路线的曲折的矛盾发展史。

第二节　早期朴素唯物主义和辩证法思想的形成

早期的宗教观念和神话传说，表现了人类幼年时期对自然和社会的幼稚认识。它是文明时代哲学的胚胎。进入阶级社会以后，由于奴隶主贵族切身利益的需要，一部分胚胎萌发出了粗陋的宗教唯心主义哲学；另一部分胚胎，则在这个"化为思想的宗教领域内"萌发出朴素唯物论和辩证法思想。

人类早期，习惯于以形象思维的方式去认识世界，所谓形象思维，就是人们在认识世界的时候，用客观事物的具体形象进行思维和表述，亦即"用具体的东西表示抽象思想"。（拉法格：《思想起源论》）它着重在人类获得的直接经验基础上进行，在

①《马克思恩格斯全集》第26卷，第26页。

其思维过程中，始终保留着客体的直观性，亦即“近取诸身，远取诸物”（《周易·系辞下》），从万有的自然现象中抽象出某些“具体的共相”（黑格尔语），并依靠类比、联想等方法以说明对周围世界及人类社会规律性的认识。早期的“五行”说、“阴阳”说、“八卦”说，就是这种思维方式的体现。

“五行”说的缘起

“五行”说是我国古代最早的关于宇宙生成的理论。

“五行”一词，见诸最早的古代文献是《尚书》：

> “有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命，今予恭行天之罚”。（《甘誓》）

> “我闻在昔，鲧堙洪水，汨陈其五行。……五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土曰稼穑。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穑作甘。”（《洪范》）

“威侮五行，怠弃三正”是夏启征讨有扈氏的由头。意思是说，有扈氏威侮了地上的金、木、水、火、土五种神，对天上的日、月、星三神也放弃了供奉的职责，因而他代天行罚，“剿绝其命”。这则材料说明，最早的“五行”说脱颖于原始时期的多神崇拜。日、月、星辰是人之所以瞻仰的对象，金、木、水、火、土是人之所以生存与发展的凭依。远古人类并不能认定它们是自然物，因而产生了盲目崇拜。但是，不管“五行”是不是五种神，它们毕竟各有特性。“地之五行，所以生殖也”（《国语·齐语》），是人们不可缺少的生活资料。《尚书大传》说：

> “水火者，百姓之所饮食也；金木者，百姓之所兴生也；土者，万物之所资生；是为人用。”

惟其“为人用”，“五行”才受到人们顶礼膜拜。“故有五行之官，是谓五官。实列受姓氏，封为上公，祀为贵神，社稷五祀，是尊是奉。”（《左传·昭公二十九年》）但是，透过现象，我

们就可以看到，所谓水润下作咸，火炎上作苦，木曲直作酸，金从革作辛，土稼穑作甘，这种对五种物质的属性从形和味上作出区别，才是宗教神学中所包含的最本质的认识。这种感性的直觉，反映了科学和神学之间的某种联系。可以断言，如果没有广大奴隶们治水平土、改造山河和“以铜为兵”的伟大实践，是不能形成这种认识的。

把五种物质形态抽象为“五行”，本身就具有哲理性。“行”字古作“㸚”，有如四通八达的大路，取象于东、南、西、北、中，无所不通。五种物质可以相互交通，发生种种联系，含有一种规律性的思想。

到了西周末年，“五行”说又有了进一步发展。《国语·郑语》载，周幽王八年，太史伯阳甫就周的命运对司徒郑桓公发表了一段政论：

“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金、木、水、火、杂，以成百物。……于是乎先王聘后于异姓，求财于有方。择臣取谏工而讲以多物，务和同也。”

这是以形象思维来说明政治道理。但这段妙语却可视作对五行相生的理论论证。“和（杂）”就可以产生新事物，“同”就没有发展。万有世界乃是先王以土与金、木、水、火相杂而产生的。把世界的创造权从神力下解放出来，归之于先王的劳绩，固然没有跳出唯心史观的圈子，但被视作造物主的“先王”，并没有一点神秘性，他是按照事物的规律去创造万物的，这又反映了人类早期的辩证思维。毛泽东同志说：“人的认识，主要地依赖于物质的生产活动，逐渐地了解自然的现象、自然的性质、自然的规律性、人和自然的关系”。① 古代“五行”说的产生，正是人们

---

①《毛泽东选集》新版横排本，第一卷，第259页。

在从事物质生产的过程中，对自然的认识的一种朴素的唯物主义和辩证法思想的哲学总结。

“阴阳”说的产生

“阴阳”说是早期人类对客观世界的存在方式的一种本质认识。“阴阳”说的产生，同古代天文学的发展有密切的联系，是在人们长期观测天文气象、时序变化的基础上萌发的。

“阴阳”（繁体作“陰陽”）的本义有二：一说是指代日光的向背，向日面为阳，背日面为阴。《说文解字》说：“阴，闇也，水之南，山之北也。”“阳，高也，明也”，即指此义。另一说是指代阴天和晴天，以日出为阳，日被云覆为阴。甲骨文中就有“暘日”、“不暘日”（晦日）和“出日”、“入日”的记载。两种说法均以有无阳光照耀作为判别阴阳的标准。

区别向阳和背阳，晴天或阴天，对于人们的生活和生产有着重要的关系。晴天可以从事生产；向阳面的庄稼可以长得丰茂，居住也以向阳为宜。《诗经》记载周人的祖先公刘迁都于豳的事迹说：

> “笃公刘，既溥且长，既景乃冈；相其阴阳，观其流泉。”（《大雅·公刘》）

意思是说：忠诚朴实的公刘呵，把部落率领到了宽广的土地上，在冈上观测日影，辨别阴阳方位和山泉的流向。《淮南子·览冥训》说：在远古的黄帝时代，我们的祖先就开始“治日月之行，治阴阳之序，节四时之度，正历律之数，别男女，异雌雄，明上下。”在漫长的生产实践中，人们逐渐地以“阳”代表天、日、昼、男、牡等事物，赋予它以刚强、进取、暑、明亮等属性；以“阴”代表地、月、夜、女、牝等事物，赋予它以柔弱、退守、寒冷、幽暗等属性。从“阴阳”被指代的事物和被赋予的属性看，“阴阳”范畴的出现，当在父权制时代以后。而直到西周末年太史伯阳甫把阴阳和气联系起来，用阴阳二气的矛盾变化来解

释自然界的地震，阴阳范畴才获得了完全的哲学意义：

> “幽王二年，西周三川皆震。伯阳甫曰：‘周将亡矣！夫天地之气，不失其序，若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞；源塞，国必亡。夫水土演而民用也；水土无所演，民乏财用，不亡何待？’”（《国语·周语上》）

“三川”指泾、渭、洛水，位于陕中，它们源于岐山。岐山地震，故三川皆震。伯阳甫认为，岐山地震是阴阳“失其序”引起的。阴迫阳伏，阳气既要升腾，必然与阴气发生冲突，“于是有地震”。这里反映的是奴隶主阶级主张回避矛盾、调和矛盾的思想，因为矛盾冲突就会导致“国必亡”。但这套理论本身却揭示了事物矛盾运动的辩证法。

伯阳甫的论述，不仅把阴阳同物质性的气联系起来，而且把阴阳二气的消长，看作是一切自然现象和社会现象产生和变化的根源。虽然，它还没有摆脱神秘性的局限，但却说明，“阴阳”作为一对哲学范畴，是在总结实践经验和自然规律的基础上抽象出来的。阴阳之间，显然被认为存在着互相对立，互相作用，互相依存，互相影响的关系，这乃是一种朴素唯物主义和自发辩证法观念。由于“阴阳”范畴多为统治阶级所利用，他们不是促进事物阴阳双方的转化，而是力图调和（燮理）阴阳双方，这就使阴阳范畴陷入了形而上学的框子。这正是古代辩证法不彻底的原因之一。

“八卦”说的起源

八卦源于原始社会时期的征兆迷信，是原始宗教巫术的一种。《易传》说：

> “古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，

以类万物之情。”（《系辞下》）

庖牺（一作“宓牺”、“伏羲”）氏是传说中的我国原始社会时期居住在荆楚地区的苗蛮集团一个部落的首领。庖牺氏是否作八卦，尚难确断，但是说八卦产生于远古时代初民们“观天俯地”的实践活动，则是合乎历史逻辑的。

自从“人猿相揖别”，由于人类自身生存和发展的需要，迫使他们对扑朔迷离的自然界进行认识。又由于社会实践手段的制约，认识能力的浅稚，实践范围的狭窄，大自然虽然向他们敞开了怀抱，但他所摄取的印象却是十分模糊而又神秘的，因而对世界的总看法不能不是一种宗教世界观，在当时，文字初造，语言简陋，言不足以尽意，于是立象以尽意便成了认识的必然。八卦也就萌生在这种条件下，根据考古发现及其研究成果，可知最初的卦画是由数目字组合而成的。后来又从这些数目字中抽象出了奇（—）数和偶（- -）数，并由这两个符号以每卦三画为单位，错综排列，便形成了八种图象：

☰奇奇奇　　☱奇奇偶

☷偶偶偶　　☶偶偶奇

☳奇偶偶　　☵偶奇偶

☴偶奇奇　　☲奇偶奇

又因为它是通过数卜而得来的，所以称为“八卦”。“卦”，就是悬象以示于人的意思。它所象征的吉、凶和利、不利等意义，完全是人们经过行事验证并得到承认而固定下来的。卦画的不同排列所揭示出的数的某种规律性联系，在当时并没有被人们自觉地意识到。

随着实践的深度和广度的开拓，社会前进了，人的认识能力也相应地发展了。于是指物性的卦名出现了，而且☰（乾）、☷（坤）、☴（巽）、☳（震）、☵（坎）、☲（离）、☶（艮）、☱（兑）等八卦被分别象征天、地、风、雷、水、火、山、泽等

八种自然物。这说明人们已经在某种意义上肯定了自然现象的客观实在性，以及八种自然物之间的区别和联系。但是，单卦所象征的八种自然物既不能包容丰富的物质现象，也不能反映它们之间的本质联系；同时，也不能包容和反映复杂的社会现象。随着实践的发展和需要，殷周之际，单卦演成了重卦，即由八个单卦两两相重，进行排列组合，形成六十四卦、三百八十四爻。出言以明象这时也提上了日程，开始出现了卦辞和爻辞。这些由神职人员择取广泛的有关自然和社会现象的经验，经过多次筛选而固定下来的卦、爻辞，形成了早期的八卦说。陆续出现的《连山》、《归藏》、《周易》等筮书，就是不同的神职人员用形象思维方式，对早期八卦说的系统化。尽管它是在卜筮过程中发展起来的，但毕竟曲折地反映了当时人们理性觉醒的程度。

《易经》的形象思维

《易经》通称《周易》，它是早期阴阳观念和八卦说发展的产物；是古代卜筮之官在殷周以来积累起来的非常丰富的卜筮记录和通过对其它筮书的综合、扬弃的基础上整理编纂而成的旨在探测神意的卜筮之书；是用象数符号建立的一种数—卦—事相统一的占卜思想体系。“周”即是周行，亦即循环无端、周而复始的意思；“易”是象形字，上从日象阳，下从月象阴，具有阴阳交替变易相推的意思。①

①“周易”释名，历来诸说不一。有代表性的意见有三种：一主“易道周普”说，认为“周易”是指“易道周普，无所不备”，而“易”则含有“易简”、“变易”、“不易”的意思；一主“周代之易”说，认为周即周代，“易”即变易；一主“周而复始”说，认为《周易》以“乾”为首，“乾”为天，天能周匝四时，春夏秋冬，周而复始，无有穷期。本书与后一种意见略同。另有《读易管见》详证。

今本《周易》分上下篇，其成书年代素有不同说法。据《易传》云：“易之兴也，其于中古乎？……其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”（《系辞下》）又，《左传·庄公二十二年》（公元前672年）载：“周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇观之否”。说明《周易》成书年代应在西周初年，其筮辞（卦辞，爻辞）尔后有所修正，其下限不得晚于公元前672年，因为当时已经很流行了。

《易经》的框架结构以卦为单位。六十四卦分别由八个单卦两两重迭而成。每一卦都有卦题、爻题、卦画（象）、爻数（位）、卦爻辞等五个部分。卦题是卦的名称。爻题是每一爻的标题，阳爻称“九”，阴爻称“六”。卦画是由爻象组成的图象，用以象征客观事物。如“䷀”是由阳爻组成的卦画，象征天、君、刚、龙等阳性事物。爻数是指易卦各爻所在的位次，亦称爻位。每卦各有六爻，自下往上读，阳爻称“九”，阴爻称“六”。第一爻为“初”，以下各为“二”、“三”、“四”、“五”，第六爻为“上”。卦爻辞分别是卦和爻的说明。为了便于掌握，兹列表举例如下：

卦象	卦题	卦辞	爻题	爻辞
䷴ 下艮 上巽	渐	女归， 吉。 利。 贞。	初六	鸿渐于干，小子厉有言。无咎。
			六二	鸿渐于磐，饮食衎衎。吉。
			九三	鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育。凶。利御冦。
			六四	鸿渐于木，或得其桷。无咎。
			九五	鸿渐于陵，妇三岁不孕。终莫之胜。吉。
			上九	鸿渐于阿①，其羽可用为仪。吉。

①此处“阿”本经作“陆”。据江永《群经补义》改。王引之、俞樾、李镜池、闻一多皆从之，《说文》：“阿，大陵也。”“阿”指陵之高者。

在《易经》这部宗教巫术的大鳖里，蕴含了丰富的哲理。它赋予每一卦的指物性含义以及它的卦象、卦序和爻变，卦辞、爻辞所引征的诗歌、故事、格言，都明显地表明它力图用形象思维的方式揭示自然和社会普遍存在的矛盾关系，并力图根据它所认识到的关系去说明事物变化的原因。对因果联系的意识和分析，表明先人们已经在这个“理想化的、化为思想的宗教领域”内开始了消灭宗教，走向理性认识世界的历程。

易道的核心是变。被视为包罗宏富的神秘主义的《易经》体系，正是以阴阳的对立统一为其变化的枢机的。阴阳范畴虽然不见于《易经》，但是离了阴阳就无所谓易道，这却是事实。以上表之“渐”卦为例：

“渐”卦卦象为“艮”（☶）在“巽”（☴）下。“艮”象征少男，“巽”象征长女，故卦辞为“女归”。又，“艮”象征山，“巽”象征木，木植于山，可以渐长成材，故卦名为“渐”。“吉”为断占辞。此处“利”“贞（二字是《易经》作者赋予“渐”卦的卦德。譬如：作者以“乾”（☰卦为《易经》之首卦，“乾”象征天，天德是尽善尽美的，故赋予它“元、亨、利、贞”四种德行。时人释“元”为“体之长”，“亨”为“嘉之会”，“利”为“义之和”，“贞”为“事之干”（见《左传·襄公九年》），意思是体仁，合礼，利义，贞固。这一卦的爻辞是一首哲理诗，它通过对鸿雁将其栖息之地渐次从水涯→岸边→树林→陆地→丘陵→山阿的渐进过程的描写，道出了一个女子婚后家庭生活逐渐变好的曲折经过。先是嫁到夫家（“女归”），小两口时有口角；后来感情融洽，饮食起居，和乐相处；可是怀孕以后，丈夫被征从军，以致过度悲伤，无人照顾而流产；后来，丈夫在打击敌寇时立了军功，没有什么可忧虑的了；接着丈夫地位高升了，虽然他服役在外，自己三年没有能怀孕，但毕竟熬过来了，困难并不能把她怎样；最后是夫贵而妻荣。这种由贫贱而

富贵的曲折的发展转化过程，正是运用形象思维表现出来的。

《易经》认为，事物发展变化的原因在于阴阳之间的交感作用，而且对交感持肯定态度。如：

☷乾下坤上 泰：小往大来，吉。亨。

☰坤下乾上 否：否之匪人，不利君子贞。大往小来。

从卦画看，两卦各自由乾和坤的单卦错列重合而成，乾为西北，用以象天；坤为载物之土，用以象地。天为阳气上升所积，地为阴气下沉而凝。从泰卦卦象看，刚好是阳气上升，阴气下降，阴阳交会，形成冲突。作者预言这种冲突的结果是"吉"，故命之以"泰"卦。否卦卦象相反，阴阳有序，各在其位，不能交会。作者预言"不利君子贞"，故命之以"否"卦。显然，《易经》是主张阴阳交会和矛盾冲突的。这正是辩证法的题中应有之义。

《易经》还认为，事物的发展变化，表现为由微而著、由渐而显、物极必反的规律性。如：

☰乾下乾上 乾：元。亨。利。贞。

初九 潜龙，勿用。

九二 现龙在田，利见大人。

九三 君子终日乾乾，夕惕若。厉，无咎。

九四 或跃在渊，无咎。

九五 飞龙在天，利见大人。

上九 亢龙，有悔。

用九 见群龙无首，吉。

全卦爻辞用龙变化的形象，说明了物极必反的变化发展规律。"龙"系指天蝎星座，亦即苍龙（或称青龙）七宿（角、亢、氐、房、心、尾、箕）之第五宿心宿Q、d、r三星。它形同蝎子（一名蜥蜴），尾指东南，在蛇夫、人马、天秤等星座之间；每

当春夏之交，昏后升于东南，秋冬之交，昏后降于西南。龙是古代中国某些部族崇拜的图腾。《淮南子·天文训》云："天神之贵者，莫贵于青龙。"古神话中常以青龙为东方之神，盖乾取龙象之原因。卦意说：冬末春初之夜，青龙潜伏于天田，至春夏之交，始在天田出现，旋又似蜥蜴（"夕惕"疑"蜥蜴"之假），跃入天渊（银河），继而陵云奋鳞，腾空直上，随着时序的发展而上升到顶点；至秋夏之交又坠落下来。这里借龙星由潜而现、而跃、而飞、而亢的形象，表明了事物由衰而盛，盛极复衰的转化过程。

《易经》的发展变化观，囿于固定的思维模式，只能陷入"反复其道，七日来复"（《易·复》）的循环之中。它所创造的那种数一卦一事相统一的思维模式，体现了"科学思维的萌芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系。"① 《易经》本身并不神秘。它所反映出来的人类认识世界的能力和思维水平，还只在一种初级的理性阶段。形象地说，还只是人类的幼年阶段。因此，它在观物取象方面，带有极大的表面性、直观性和偶然性，对事物的本质及其规律的揭示也自然是不深刻，不系统的。有些甚至显得毫无道理，带有明显的拼凑痕迹。以至治易大家无论从象、从数或从义理方面都遇到一些不可自圆其说的矛盾，不能一以贯之。这就使一种固定的模式成为不固定，便于主卜筮者得以主观地运用概念的灵活性，以迎合统治阶级的各种需要。《易经》哲学，本来是在宗教领域里萌生和活动的，当然也难免带上唯心主义天命观的痕迹。这些问题本身，说明了《易经》的时代局限，是不可以苛求于古人的。

《易经》作为一部珍贵的典籍，对中国和世界文化发生过深远影响。日本学者本田成之说：易道"乃是中国人一切智慧的基

①列宁：《哲学笔记》，第275页。

础，是唯物主义及其规律的基础。”（《先秦经笈考》）黑格尔说：“《易经》包含着中国人的智慧。”（《哲学史讲演录》）这话并不过分。《易经》作为人类哲学认识的一个源头、一块土壤，的确蕴酿了尔后各种世界观的萌芽。把这些可珍贵的东西从宗教的污泥中清理出来，仍然是我们的一项重要任务。

第三讲

中国封建社会形成时期（春秋战国）哲学思想的发展

第一节　春秋战国时期哲学思想发展概论

春秋战国时期哲学发展的历史条件

中国哲学，经历了夏、殷、周共十三个世纪的曲折过程，开始以自己的思维方式，在中国大地上产生、扎根，开出炫丽的花朵。春秋战国（公元前770—221年）时期，中国哲学开始形成不同的学派，相互争鸣、批判和汲取，从而出现了中国哲学史上的第一个黄金时代。

春秋战国时期的哲学争鸣，主要是围绕着对天的性质以及天和人之间的关系问题的不同认识开展的。天是有意志的人格神，还是自然界？天人相与还是天人相分？围绕着这个问题，形成了唯心论和唯物论，形而上学和辩证法等不同的哲学体系，出现了一些新的哲学范畴。这些不同体系的形成和范畴的出现，有着深厚的时代根源和认识论根源。

春秋战国时期，是中国奴隶社会崩溃、封建社会形成的历史时期。这是一个文化空前繁荣的时期。这个时期，随着社会经济基础的变革，全部庞大的上层建筑也经历着激烈的变革。在这场激烈的社会变革面前，社会各阶级、阶层和集团都面临着抉择，因而出现了"诸侯异政，百家异说"的景象。"一定的文化是一定社会的政治和经济在观念形态上的反映。"① 这一时期出现的

①《毛泽东选集》第二卷，第655页。

百家争鸣，正是当时社会变革过程中所出现的政治和经济发展的必然产物。

一、春秋战国时期社会生产力的发展和封建经济基础的形成：春秋战国时期出现的社会大变革，最终原因是社会生产力的发展；而社会大变革又反过来推动了社会生产力的发展。标志这一时期生产力发展状况的，首先是生产工具的制作和使用水平。

春秋中期，我国就有了冶铁技术。春秋晚期，由于发明了“橐籥”（一种皮制的鼓风囊），改革了炉体，确定了选料规格，因而能锻造多种类型的铁器和工具。从目前出土的情况看，当时的铁制工具如耒耜、铫、镰、镈、铚等，已达十六种之多，而且大多是生铁铸造的。江苏六合程桥出土的白口生铁，是春秋晚期之物，被认为是世界上最早的铁块。到了战国前期，又发明了可锻铸铁技术。《管子》说，必须先有铁具，然后才能“成为农”，“成为车”，“成为女”。（《轻重乙篇》）孟轲在与陈相辩论时，就曾经问他，许行“以铁耕乎？”（《孟子·滕文公上》）这都说明，当时铁制工具已经普遍使用了。与此相联系的是牛耕的推广。春秋末年就已经有“宗庙之牺为畎亩之勤”（《国语·齐语》）的记载。当时的水利灌溉也很普遍。春秋时，楚国孙叔敖主持在安徽寿县修建了我国最早、最大的水库——芍陂蓄水灌溉工程。据《史记·河渠书》载，当时楚国和吴国人民，曾经共同开劈了邗沟等四条运河。秦国开郑国渠，西门豹治邺，李冰治蜀等，都是发生在这一时期的事。在天文学和气象学方面，已积累了大量知识。春秋末年，我国开始使用四分历，它的实岁是365.25日，与希腊的伽利波斯历相当，但早于它一百多年。至于农学，《周礼》、《管子》、《吕氏春秋》等书中保存了大量当时人关于粪种、土壤分类、选种、种殖等资料，到了战国时期，还出现了如《神农》、《野老》等专门性的农书。上述诸方面的成就，都直接促进了农业生产的发展，为一家一户的个体小

农经济的形成与发展具备了前提。而“一家一户”就是一个生产单位，这种分散的个体生产，就是封建统治的经济基础。

手工业方面，这时分工越来越致密，乃至有“百工”之称。除前述冶炼技术以外，木工、漆器、陶器、制革、煮盐、纺织、人工玻璃等都有发展，技术较前更为精巧。

农业和手工业的发展，促使了商品经济的活跃和货币的流通。当时各国都铸有货币，黄金也从一般商品中分离出来，成为一般等价物的货币了。城市也兴盛起来。古时“城邑大无过三百丈者，人员众无过三千家者”，此时则有了“千丈之城，万家之邑相望也”（《战国策·赵策三》）的情况。当时楚之鄢郢、赵之邯郸、秦之咸阳、宋之定陶、卫之濮阳、齐之临淄等，都是当时著名的商业、文化中心。《荀子·王制》篇载，当时北海的犬马，南海的羽翮、齿、革、曾青、丹干，西海的皮革、文旄，东海的紫紶、鱼、盐等在国内到处流通。“故泽人足乎木，山人足乎鱼；农夫不斲削、不陶冶而足械用，工贾不耕田而足菽粟。”足见当时的生产力水平已经到了旧的生产关系不可以包容的地步了。

随着社会经济的发展，奴隶制的经济基础发生了动摇，井田制遭到破坏，私田出现并日渐增多，新的生产关系——封建生产关系出现了。一些军功贵族、商人以至一部分旧贵族，在改革和变法中成为新兴地主阶级，而奴隶和平民则被变为农奴或农民，使阶级关系发生了新变化。划时代的事件是：公元前七世纪，齐桓公废除了公田制；公元前六世纪，鲁国“初税亩”，承认私田合法，其后又实行按亩征赋；楚国、郑国亦如之。公元前四世纪，秦国用商鞅变法，“废井田，开阡陌”，招揽流亡，鼓励垦殖，并允许田地买卖。到了战国中期，我国封建制经济已经居于领导地位了。

生产力的发展，新的生产关系的出现，自然科学知识的积累

和丰富，为哲学思想的发展准备了条件。

二、春秋战国时期的社会政治斗争：春秋战国时期，也是一个阶级斗争复杂和激烈的时期。这一时期，有没落奴隶主阶级和新兴地主阶级之间的斗争；奴隶主阶级和奴隶阶级之间的斗争；地主阶级和农民阶级之间的斗争；地主阶级之间为了扩大政治和经济势力、争夺统一天下之主的斗争。随着封建经济的发展，这些矛盾斗争的主次地位也在不断发生变化，斗争的中心地域也在相应转移。新的要突破旧的，死的又拖住活的，呈现一幅色彩斑驳的画面。

由于在奴隶制崩溃时期，奴隶作为被压迫阶级，并不代表新的生产关系，不代表社会的未来；它作为一个阶级的历史命运，是与奴隶主阶级"同归于尽"。而新兴地主阶级则是代表奴隶制以后的新的生产关系的阶级。所以在上述诸矛盾中，新兴地主阶级同没落奴隶主阶级之间的矛盾为主要矛盾，前者则逐渐上升为矛盾的主导方面。

新兴地主阶级同没落奴隶主阶级开展的夺权斗争，在春秋末年就已经开始了。典型的事件是：鲁国的"三桓"先后"三分公室"（前562年）和"四分公室"（前537年）；齐国的田氏弑君而代齐（前532－—475年）；晋国的韩、赵、魏三家分晋（前403年）等。正是由于这种夺权斗争，使得奴隶制社会的一套典章制度土崩瓦解，出现了"君不君，臣不臣，父不父，子不子"的"礼崩乐坏"的局面。据司马迁说："春秋之中，弑君三十六，亡国五十二，诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数"（《史记·太史公自序》），反映了奴隶主贵族统治没落的状况。

随着封建经济基础的确立，上层建筑也发生了一系列变革。尤其是战国以降，几个大的诸侯国在如何适应统一大势，争到统一天下的领导权的问题上，开展了"古"与"今"、"礼"与"法"、"常"与"变"等问题的争论。得势的新兴地主阶级，

主张尊“今”尚“变”，要求用“法治”取代“礼治”；一部分奴隶主残余势力和由一部分奴隶主贵族转变而来的地主阶级保守派，则主张奉“常”法“古”，要求“正名”“复礼”。一系列的现实问题，促使当时依附于各阶层的知识分子去思考答案，这就为哲学思想的发展具备了历史方面的前提。

春秋战国时期哲学思想发展的思想资料

春秋时期，适应新兴地主阶级夺取政权和巩固政权的需要，也是由于生产和自然知识的发展，唯物主义和无神论思想形成一股强大的思潮，直接冲击着唯心主义天命论的堤坝。为了论证社会变革的必然性，辩证法也得到了很大的发展。社会大变革中，出现了一批具有新思想的政治家，他们提出了一些新的命题和范畴。

西周末年对“天”和“上帝”的怨恨和诅咒，到了春秋时期有了更大的发展。传统的天人关系这时已经被颠倒过来了。公元前707年，随国的大夫季梁说：“夫民，神之主也”，由于人心思变，以至“今民各有心，而鬼神乏主。”既然民是鬼神的依靠，所以“圣王先成民而后致力于神。”（《左传·桓公六年》）公元前663年，虢国的史嚚说：“国将兴，听于民；将亡，听于神，”（《左传·庄公三十二年》）公元前640年，鲁国大旱，大夫臧文仲坚决反对用传统的烧女巫和尪人的办法祈雨。他说：“（焚巫尪）非旱备也。修城郭，贬食省用，务穑、劝分，此其务也。巫、尪何为？天欲杀之，则如勿生；若能为旱，焚之滋甚。（《左传·僖公二十一年》）这就把“天”的主宰作用完全给否定了。

蕴涵在《易经》中的阴阳观念，在这一时期已经成为一种学说，普遍流行。“阴阳”不仅被用来预决吉凶，而且广泛地被用来说明天道人事。如：

“十六年春，陨石于宋五，陨星也。六鹢退飞，过宋都，风也。周内史叔兴聘于宋，宋襄公问焉，曰：‘是何祥

也？吉凶焉在？'……（叔兴）退而告人曰：'君失问。是阴阳之事，非吉凶所生也，吉凶由人。'"（《左传·僖公十六年》）

"晋侯求医于秦，秦伯使医和视之。曰：'疾不可为也，是谓近女室，疾如蛊。"……'天有六气，降生五味，发为五色，征为五声，淫生六疾。六气曰：阴、阳、风、雨、晦、明也，分为四时，序为五节，过则为菑。阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。女，阳物而晦时，淫则生内热惑蛊之疾。"（《左传·昭公元年》）

"秋七月，壬午，朔，日有食之。公问于梓慎曰：'是何物也？祸福何为？'对曰：'二至二分，日有食之，不为灾。日月之行也，分，同道也；至，相过也。其它月则为灾，阳不克也，故常为水。'"）《左传·昭公二十一年》）

"春秋冬夏，阴阳之推移也；时之短长，阴阳之利用也；日夜之易，阴阳之化也。"（《管子·乘马》）

这是说，出现陨星也好，大风也好，疾病也好，日食也好，都是阴、阳二气失调（"过"）的结果，根本不是什么吉凶、祸福之兆。这种阴阳推移、利用、变化的学说，为春秋战国时期哲学思想的发展提供了先行资料。

这一时期，唯物主义无神论和朴素辩证法思想比较突出的代表人物是：管仲、子产、晏婴、史墨，范蠡等人。

管仲（？——前645年），名夷吾，齐国杰出的政治家、思想家，前685年相齐桓公，"九合诸侯，一匡天下"。其哲学思想和政治思想是结合在一起的，都保存在《管子》书中。现存《管子》书由西汉刘向编定，该书除保存了稷下学派的思想资料以外，主要地保存了管仲学派的思想资料，是管仲思想的继承和发展。

子产（？——前522年），姓公孙，名侨，郑国政治家，著名无神论者。一次，占星术者裨灶看到火星出没的时间和位置的变化，预告郑国将一再发生火灾，要用宝物禳祭，子产不许，并说：

“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？灶焉知天道？是亦多言矣，岂不或信！”（《左传·昭公十八年》）

“天道”高远虚渺，“人道”切近具体，区区裨灶是无从了解天道的。他说得多，哪里不能碰准一两次呢？这种“天道远，人道迩”的思想，把“天”和“人”区别开来，正是荀况天人相分思想的前导。

晏婴（？——前500年），齐国政治家。他继承和发挥了西周太史伯阳甫关于“和实生物，同则不继”的思想。他肯定“和”异于“同”。指出：

“和如羹焉……先王之济五味、和五声也，以平其心，成其政也。声亦如味，一气，二体，三类，四物，五声，六律，七音，八风，九歌，以相成也；清浊、小大、短长、疾徐、哀乐，刚柔、迟速、高下、出入、周疏、以相济也。……若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？同之不可也如是。”（《左传·昭公二十年》）

只有互相矛盾的双方才能相互依存，相互作用（相济），实现统一。如果味道和声音都是单调的，那就无人问津了。这是对对立统一思想的绝妙说明。

史墨，亦称蔡墨，晋国史官。他用“物生有两”的命题，为鲁国新兴地主阶级驱逐昭公的夺权斗争作了理论论证。他说：

“物生有两、有三、有五、有陪贰。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦，王有公，诸侯有卿，皆有贰也。……社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：‘高岸为谷，深谷为陵’，三后之姓，于今为庶，主所

知也。在《易》卦，雷乘乾，曰大壮（☳☰），天之道也。”（《左传·昭公三十二年》）

这段论述是用鲁国的政治变故和自然界因地震引起的变化，说明事物变化的规律是普遍存在的。而且认为矛盾冲突（雷乘乾）促进转化是“天之道”。这既是对《易经》和伯阳甫思想的批判继承，又是战国韩非和《易传》辩证法思想的先行资料。

范蠡，春秋末年重要的唯物主义思想家，曾经佐越王勾践灭吴。他通过对战争经验总结，提出了“赢缩转化”的思想。他说：

“古之善用兵者，赢缩以为常，四时以为纪，无过天极，究数而止。”“必有以知天地之恒制，乃可以有天下之成利。”（《国语·越语》）

这里的“常”、“天极”、“恒制”，都是同一系列的范畴，表示自然界固有的客观规律性。赢缩转化是事物固有的规律性。人们用兵行事，都要按规律去办。“时不至不可强生，事不究不可强成。”但是，失去机会也不好，“天与不取，反为之灾。”这是朴素的唯物主义和辩证法的观点。

这些生当奴隶制季世的奴隶主阶级中冲锋出来的开明政治家和思想家，在社会变革的现实面前所提出的范畴和命题，成为春秋战国之交各派哲学认识得以前进的起点。

春秋战国时期的“百家争鸣”

在激烈的社会大变革中，知识分子十分活跃。他们或是为复辟奴隶制而奔走呼号；或是在历史潮流面前心灰意懒，逃避现实去养生保命；或是宣扬君民平等；或是鼓吹“争于气力”，主张绝对君权；或是主张“隆礼重法”。喧喧众口，各执一词，出现了长达二百余年的百家争鸣盛况。

春秋战国时期的百家争鸣，是当时思想解放的一个标志。若以时间分，大体可分三个阶段：春秋战国之际；战国中期；战国末期。春秋战国之交主要表现为儒墨之争，战国中期主要表现为

儒道之争；战国后期，主要表现为儒法之争。“百家”是言其学派之多。汉人司马谈《论六家要指》把这时的学术流派分为儒家、墨家、名家、法家、阴阳家、道德家（道家）等六家（《史记·太史公自序》）；刘向和刘歆于六家之外又加农家、纵横家、杂家、小说家（《汉书·艺文志序》），共有十家；《艺文志序》还于诸子十家之外，又分了权谋、形势、技巧、兵家、天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法、数术、医经、经方、房中、神仙、方技等类。这种传统分法，今天仍有参考价值。从当时在哲学方面产生较大影响者言，有：

儒家：孔丘首创，以孔丘早年所从事的职业为名。孔丘死后，儒家发生演变，大致可分三个阶段：孔丘之儒、孟氏之儒、荀氏之儒。就其哲学思想而言，儒家内部亦存在唯物主义和唯心主义的分野。

墨家：墨翟首创。墨翟为墨者集团的“钜子”，其学派故以墨翟姓氏为名。墨翟死后，离为三派。墨家分前期和后期，分别在认识论和逻辑学方面有所贡献。

道家：老聃首创。老聃以后，分为宋钘、尹文一派和庄周一派。道家以养生为宗，对医学和辩证法思想有贡献。

名家：以惠施、公孙龙为代表，两派各以“合同异”和“离坚白”为特征。名家对辩证法和逻辑学有所贡献。

兵家：以孙武和孙膑为代表，所著兵书对辩证法的发展有贡献。

阴阳家：以邹衍为代表。早期阴阳家是为儒家以前专以“度数”之学为研究对象的史官。至战国邹衍，则宣扬“五德始终”，把阴阳学说神秘化，但对尔后数学和自然辩证法亦有一定贡献。

法家：创始于商鞅，经李悝、邓析、申不害至韩非而总其成。法家以崇尚法术而名，其学对辩证法和唯物论都有贡献。

杂家：以《吕氏春秋》和《淮南鸿烈》为这一派的代表作。

他们“兼儒、墨，合名、法”，取诸家之所长，舍其所短。但道家思想的烙印却更能影响他们。（参江瑔《读子卮言》）杂家是当时政治上趋向统一，学术上要求综合的产物。

医家：以《黄帝内经》为代表作。这是一部医学理论和临床实践相结合的医学名著。它对于我国古代辩证法的发展作了重大的贡献。

春秋战国的百家之学，表现为相互否定和汲取。正如《艺文志序》所说，“其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也。……《易》曰：‘天下同归而殊途，一致而百虑’。”“合其要归”，终于形成了从孔丘到荀、韩的一个大的发展圆圈，而各家的体系，则是这个圆圈上的若干小圆圈。这一时期，哲学思想的主要特点是从“理想化的、化为思想的宗教领域内”解脱出来，成为一种较为独立的思想形态。唯物主义和唯心主义，辩证法和形而上学在新的天地里得到了长足发展。

第二节　春秋末期儒家创始人孔丘的哲学思想

孔丘及其济世之方

孔丘（公元前551——479年），字仲尼，鲁国陬邑人，出身于没落奴隶主贵族家庭。他早年作过管理仓库和看管牛羊的小吏；其后又从事过“儒”①的职业。所以他常称：“吾少也贱，故能多鄙事。”（《论语·子罕》。下引本书，只注篇名）他在三十岁左右，就招收弟子，传授作“儒”所需要的知识；五十岁以后，开始作鲁国中都宰，嗣后又作了一个短时期的司寇，终于受

①儒是从巫、史、祝、卜中分化出来的一种专为奴隶主贵族家相礼的知识分子。《周礼·大宰》：“儒以道得民”，可知孔丘以前就有儒。儒家作为一个干政的学术团体，则自孔丘首创。

新兴封建势力排挤而去职。这以后，他带着弟子游说各国，宣传自己的政治主张，谋求干政的机会，惶惶奔走十四年而不见用。晚年，他抱着失望的心情回到鲁国，从事文献整理工作。

孔丘一生"述而不作"。他的思想都保存在他的弟子们回忆整理成的《论语》一书中，是研究孔丘思想的主要资料。

孔丘一生，是在奴隶制走向崩溃、面临灭顶之灾的社会动乱中度过的。他的家庭及个人遭遇，与当时社会制度的变革有着直接关系。而孔丘生活的鲁国，又是一个周礼浓厚的国度，保存了很多宗周的典籍和名物制度。这些对于孔丘思想的形成，具有决定性的影响。

在当时"如沸如羹"的社会动乱面前，一部分人主张顺应历史潮流，实行变法革新；还有一部分人则抱残守缺，力图恢复已经崩溃的周礼。孔丘属于后者。他认为春秋末年是进入了一个"天下无道"的时代。面对周天子大权旁落以及自己遭受的冷遇，他发出了"是可忍，孰不可忍"的强烈抗议，宣称"如有用我者，吾其为东周乎！"（《阳货》）幻想着"齐一变，至于鲁，鲁一变，至于道"（《雍也》），足见其思想的保守与反动。

孔丘提出的济世之方是"克己复礼"。他说："一日克己复礼，天下归仁焉。"（《颜渊》）"仁"是奴隶主阶级的最高道德规范。汉儒释"仁"为"亲"①。孟轲释"仁"为"人"。他说："仁者，人也。""天下归仁"就是恢复或加强已经松懈了的统治阶级内部的血缘关系；缓和统治阶级内部和统治阶级与被统治阶级之间的矛盾，使社会重新受制于上尊下卑，各安其分的奴隶制礼制。"仁"有多方面的规定性。就其政治、伦理方面而

①许慎："仁'从人从二，于文训亲。'"（《说文解字》）

言，其内容有三：一、"孝悌"。即对长辈尽孝道，对朋辈尽悌道，这就是所谓"亲亲有术"。孔丘的弟子有若说：

"其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与！"（《学而》）

孝悌之人，不至于犯上作乱，而"仁"也就会自然树立起来，因而成为"仁"的根本内容。二、"爱人"。即要求人们之间互相亲爱，尤其是统治者要推行博爱。孔丘说："君子学道则爱人"；"宽则得众，……惠则足以使人。"（《阳货》）推行博爱，就可以得到人民的拥护，乐意听从驱使。三、"忠恕"。"忠"即"臣事君以忠"（《八佾》），臣下对统治阶级要绝对忠诚。同时，人们之间也应做到"与人忠"。"恕"即是推己及人。孔丘及其弟子对"恕"都有过明确的论述：

"子曰：'夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。"（《雍也》）

"子贡问曰：'有一言而可以终身行之者乎？'子曰：'其恕乎！己所不欲，勿施于人。"（《卫灵公》）

孔丘要求，待人接物能够设身处地。也就是说，把自己对儿子的要求，先用来服事父亲；对臣下的要求，先用来侍奉君上，凡此等等。而自己对待别人，则应"不念旧恶"，"犯而不校"。"仁"的这三方面内容是相互联系的统一体。"孝慈则忠"（《为政》），做到了孝悌、忠恕，就可以消除彼此之间的怨恨，从而共同实现"仁"的境界。但是，孔丘并不了解当时统治阶级之间和统治阶级与被统治阶级之间的争、杀、篡、夺和奴隶阶级的反抗斗争，是一个阶级推翻另一个阶级的斗争，以为单纯靠政治和道德的说教就可以劝导双方"克己"，"克己"就可以"复礼"，"复礼"就可以"归仁"。这种逻辑，只能是唯心主义的空想。

"与命与仁"的世界观

"子罕言利，与命与仁"。(《子罕》)"与"，释为"从"义。意即孔丘很少谈到"利"，却很相信"命"和"仁"。在孔丘那里，"命"被看作一种不可以捉摸的神秘的主宰力量。而"仁"的规定性，从哲学方面而言，则是一种纯主观精神。这种主观唯心主义和客观唯心主义的并存，成为孔丘哲学思想的固有矛盾。

殷周以来，流行的是一种天命神学唯心主义。这是一种感性的、形象的宗教唯心主义。春秋以降，无神论兴起，作为有人格意志的主宰之天的权威逐渐下降。传统的天人关系的陵替，对孔丘无疑产生了影响。一方面表现为对人的作用和地位的认识。所谓"仁者爱人"。"爱人"与否，竟成了衡量"仁"的一条标准。人是分为阶级的。统治阶级自然在爱之列，被统治阶级应该爱统治阶级，本身也应该得到爱。因为他们既是养活统治阶级的劳动力，又是攻城守土的战斗力。人如果一旦觉醒过来，政变、造反，那是比洪水猛兽还要可怕的。因此，他从害怕人的力量而相信人的力量，进而相信作为人的自身的力量。他说：

"人能弘道，非道弘人。"(《卫灵公》)"有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。"(《里仁》)

"仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。"(《述而》)

"譬如为山，未成一篑，止，吾止也。譬如平地，虽覆一篑，进，吾往也。"(《子罕》)

"苟有用我者，期月而已可也，三年有成。"(《子路》)

"士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？"(《泰伯》)

在他看来，人的力量是不可以估计的。譬如他自己，不仅可以使先王之道发扬光大，使"天下归仁"，而且可以为所欲为。就象用土去堆山和平整地一样，要停止便可以停止，要前进，就可以

前进，全凭主观意志。谁要任用他，一年就可见成效，三年就可以“复礼”。孔丘以“复礼”、“归仁”为己任，决心“死而后已”，正是由于他相信凭主观努力就可能改变历史趋势。他一生碌碌奔波，也是基于这种信念。他是一个“发奋忘食，乐以忘忧，不知老之将至”（《述而》）的“知其不可而为之者”。（《宪问》）

但是，孔丘并不是一个坚定的主观唯心论者。一方面，他既要维护奴隶制的统治，就不敢对占统治地位的奴隶主阶级的意识形态——天命神权思想公开背叛。在一些方面，“天”仍然被他看作最高的人格神。例如他说：

> “君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《季氏》）“获罪于天，无所祷也。”（《八佾》）
>
> “天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”（《阳货》）

“君子”最敬畏的是“天”意，如果得罪了“天”，就是祈祷也没有用了。“天”并不讲话，它是通过天道循环和对生灵的孕育而显示其权威的。在某些情况下，孔丘还借助这种权威来张目：

> “天生德于予，桓魋其如予何！”（《述而》）“天之将丧斯文也，后死者不得与斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何！”（《子罕》）
>
> “不怨天，不尤人，下学而上达，知我者，其天乎！”（《宪问》）

“天”给予他的德行，是让他继承文王的事业的，谁也不敢把他怎样。他的行为，只有老天知道。这表明，“天”对于统治阶级还有用，是不可以否认也是孔丘所否认不掉的。另一方面，特别是当他游说失败、到处碰壁以后，他对于“命”的主宰作用就更加笃信了：

> “道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”（《宪问》）“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”（《子罕》）

从为仁由己到复道由命，他不懂得逆历史潮流而动是不能成功的，而是归结为“死生有命，富贵在天”（《颜渊》），说明孔丘始终没有能突破天命论的藩篱。

值得注意的是，在孔丘这里，“天命”范畴被有意无意地分成“天”和“命”两个范畴。而孔丘更强调的，是“命”的主宰作用，认为“不知命，无以为君子也”。（《尧曰》），这种思想，反映了晚周以来，天命观的一种微妙变化：开始由一种粗陋的、感性的宗教唯心主义向一种思辨的唯心主义形式的转化。

“生知”与“学知”的认识论

孔丘的认识论，存在着“生知”和“学知”的矛盾。他说：

“生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣！”（《季氏》）

“唯上智与下愚不移。”（《阳货》）

这是说，就人的天资而言，可以分为“生知”和“学知”亦即“智”和“愚”两种。“学知”只是作为“生知”的对立面而存在。那些被目为创造历史的尧、舜、文、武、周公等“圣人”，在孔丘眼里，都是“生而知之”者。所谓“生而知之”，就是脱离实践、脱离经验，知识同他生与俱来。这是典型的唯心主义先验论。但从《论语》看，他似乎更强调“学而知之”。他说：

“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”（《卫灵公》）

“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”（《述而》）

“十室之邑，必有忠信如丘者矣，不如丘之好学也。”（《公冶长》）

即是说，空想是不能有知识的，学习才是获得知识的途径。孔丘自己就是“好学”、“敏以求之”的例子。但，孔丘之谓学，是排斥生产实践的。他的弟子樊迟向他学农，他很不耐烦，骂他是

"小人"。他甚至把"学"与"耕"对立起来，以为"耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。"（《卫灵公》）这种脱离实际的、以周礼为内容的"学"，与反映论是存在本质区别的。

孔丘的认识论，在认识方法上存在着辩证法和形而上学的矛盾。一方面，他认为"上智"与"下愚"是确定不可改变的。他说："中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也。"（《雍也》）这就是孔丘"因材施教"的真谛。但是，另一方面，孔丘又提倡注重分析。他说：

"始，吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行。"（《公冶长》）"众恶之，必察焉；众好之，必察焉。""君子不以言举人，不以人废言。"《卫灵公》）

"察"，即观察。在考察一个人的方法上，孔丘主张把言行结合起来，既不轻信一个人的言辞，也不因为那个人不好，而把他的正确意见否定掉。孔丘还反对主观猜测。他的学生说他"毋意，毋必，毋固，毋我"（《子罕》），即不凭空揣测、不绝对、不固执、不自以为是。这些无疑是合乎辩证法的。孔丘认识论的矛盾，既与他的唯心主义体系有关，又与他长期的教学实践有关。

"中庸之道"的方法论

"中庸"是孔丘的思想方法，也是他的处世哲学。他说：

"中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。"（《雍也》）

意思是说，中庸作为一种德性，达到了尽善尽美的程度。可是老百姓很久以来却抛弃了它。"中"即中和① 的意思。"中和"也就是调和。调和五味、五音，使适于"中"。"庸"即用的意

①《中庸》一："喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。"

思。①“中庸”即以中为用，用中和之道以处事。《论语·尧曰》中尧告诫舜“允执其中”，《中庸》中“执其两端，用其中于民”，都是这个意思。什么叫用中和之道以处事呢？《论语》中记载孔丘待人接物的态度就是范例。如他说：

吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭焉。”（《子罕》）

他本来没有什么知识，可他善于应付。遇到鄙夫发问，而又胸中无数，便从那件事的正反两个方面去把理由说尽，使其怎么理解也可以。②这种不置可否，不遣是非的态度，乃是一种狡猾的折衷主义。

“中庸”与行“仁”是相一致的。行“仁”要求“克己”、适中，做到“无过”、“无不及”，也就是“恭、宽、信、敏、惠”（《阳货》），促使矛盾得以缓和。正是在这个问题上，孔丘认为“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之〔反〕中庸也，小人而无忌惮也。”（《中庸》）所以孔丘才发出了“民鲜久矣”的感叹。列宁说：“‘中庸’：把两个极端‘调和起来’”“实际上阶级矛盾日益尖锐，在言论上却调和缓和这种矛盾”。③孔丘的行为正是如此。

孔丘的哲学就是力图抹煞唯物与唯心的界限。他主张“敬鬼神”，但要“远之”；信天命，但又重己力；主张“生知”，但

---

①《说文解字》：“庸‘用也。”《经籍纂诂》亦同。魏何晏及宋儒皆注“庸”为“常”，有失本义。

②康有为注“叩其两端而竭焉”说：叩，问也，发动也。……两端者，有无、阴阳、上下、精粗、终始、本末。凡物必有对待，故两端尽之。盖语上而不遗下，语理而不遗物，语精而不遗粗，语本而不遗末，四照玲珑，八面完满，此孔子所以为神圣也。”（《论语注》）这里的“四照玲珑，八面完满”，是深得“中庸”原旨的。

③《列宁全集》第39卷，第5页。

又提倡“学知”。在人性论上，既讲“性相近”，又讲“习相远”。在政治上，既主张为政要宽，但要“纠之以猛”。在“文”与“质”的关系上，他既反对“质胜文”，又反对“文胜质”，主张“文质彬彬”。（《雍也》）这种折衷思想，在他对虞仲、夷逸的评价上说得最露骨。他说：

> “虞仲、夷逸，隐居放言，身中清，废中权。我则异于是，无可无不可。”（《微子》）

这种“无可无不可”的处世哲学，恰恰是对辩证法的反动。

孔丘的哲学，就其继承性而言，表现为《周易》哲学发展的右翼。司马迁说：“孔子晚而喜《易》，序彖系象，说卦文言，读《易》韦编三绝。曰：‘假我数年，若是我于《易》则彬彬矣。’”（《孔子世家》）说明孔丘受《周易》的影响之深。但孔丘并没有走向辩证法和唯物论，而是相反。

孔丘的哲学，对战国以后漫长的中国封建社会的哲学发展产生了深远的影响。哲学本来是关于自然、社会和人的思维的存在本质到一般规律的认识，而孔丘的哲学，就其框架结构而言，却表现为排斥自然科学的伦理道德型。它对于铸就中国哲学的传统特色，在某种意义上说，是起了先导作用的。

第三节 早期道家代表作《老子》的哲学思想

《老子》和道家学派的形成

道家学派是春秋末期至战国中期我国奴隶制崩溃和封建制确立过程中出现的又一个学派。道家学派以谈“道”见称，“道”是其学说体系的最高范畴，后来人们就称这个学派为道家。

道家之谓”道”，一是指天地万物的本体，宇宙的最后根源；一是指养生、治国之道。

对于春秋末期的社会变革潮流，一部分代表奴隶主贵族的知识分子，采取了和儒家不同的政治态度。如果说，以孔丘为代表的早期儒家是“知其不可而为之”，那末，道家则是无可奈何而待之，所谓“万物并作，吾以观其复。”（《老子》。以下凡引本书，均以马王堆汉墓出土帛书《老子》甲种本为据，不注章次）这部分人对本阶级的前途和力量完全丧失了信心，对变化了的现实又强烈不满，于是只好抱着被遗弃感，逃避现实，去当“隐者”，幻想复归人性于自然，全真葆生，延年不死。《论语》中关于这种人的记载凡数见：

“孔子曰：‘……隐居以求其志，行义以达其道。吾闻其语矣，未见其人也。’”（《季氏》）

“子击磬于卫。有荷蒉而过孔氏之门者，曰：‘有心哉，击磬乎！’既而曰：‘鄙哉，硁硁乎！莫己知也，斯已而已矣。深则厉，浅则揭。’”（《宪问》）

“楚狂接舆歌而过孔子曰：‘凤兮，凤兮！何德之衰？往者不可谏，来者犹可追。已而，已而，今之从政者殆而！’孔子下，欲与之言，趋而避之，不得与之言。”（《微子》）

“子路从而后，遇丈人以杖荷蓧。子路问曰：‘子见夫子乎？’丈人曰：‘四体不勤，五谷不分，孰为夫子？’植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，杀鸡为黍而食之，见其二子焉。明日，子路行以告。子曰：‘隐者也’。使子路返见之，至则行矣。”（同上）

道家学派就是从这批隐者中蕴酿出来的。他们同十七至十八世纪西方封建贵族没落时一样，把新兴的封建地主阶级视为“可恨的暴发户”。① 他们用主观逻辑向新兴地主阶级揭示：飘风骤雨是

①《马克思恩格斯选集》第1卷，第274页。

不可以长久的，柔弱最终可以胜刚强，历史将回复到他们向往的“小国寡民”的时代。可见，道家学派的思想是对新兴封建地主阶级专政的反动。他们是以消极态度对抗时代变革潮流的。

最能代表道家学派思想的是《老子》和《庄子》。

《老子》相传为老聃所作。《史记》说：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李名耳，字聃，周守藏室之史也。”（《老子韩非列传》）还有两种说法：一说为楚人老莱子，与孔丘同时；一说为周太史儋，曾于孔丘死后一百二十九年见秦献公。但据《庄子》称老子为老聃看，前说较为可信。

《史记》还说：“老子，隐君子也。”“老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。”（同上）这就是《老子》一书来历的记载。《老子》分《道经》和《德经》两篇，所以又称《道德经》。① 《老子》是一部言简意赅的哲理诗，从其内容看，包含了养生之学、治国之术，也有一些军事思想，恐非老聃一人所作。其最后成书，当在战国中期。

“无为而治”的政治论

《老子》认为，春秋末期的社会变革思潮，是统治阶级自身“有为”造成的。他说：“百姓之不治也，以其上之有以为也。”在《老子》看来，“其政闷闷，其民屯屯；其政察察，其民夬夬。”就是说，国家的政治昏庸，老百姓就淳朴；政治清明，老百姓就刁顽。因此，他提出了“无为而治”的政治主张。所谓“无为而治”，大致包含如下一些方面的内容：

1、墨守成规，不尚变革。《老子》说：“我无为也，而民

①《老子》一书，据《韩非子 解老》，《德经》在前《道经》在后。马王堆汉墓出土甲、乙两种《老子》帛书本都与之一致，同今本不同。

自化；我好静而民自正；我无事而民自富，我欲不欲而民自朴。”就是说，不要有所作为，即不变革百姓自然归化；清静恬淡，百姓的行为自然端正；不催科扰民，强征赋役，百姓自然富庶；放弃物质欲念，百姓自然淳朴。

2、“不尚贤，不贵难得之货”。《老子》认为，不崇尚有德才的人，百姓就不会争名夺利；不贵重珍奇的物品，百姓就不会滋长盗窃之心。于是，社会上的人就会相安无事，没有矛盾斗争。

3、“以道佐人主，不以兵强天下。”《老子》认为：“夫兵者，不祥之器也。物或恶之，故有道者不处。……故兵者，非君子之器。”“兵”即指武装。国家有了武装，就不是吉兆。交兵只能带来破坏，所以有道之主是不应该有武装力量的。

4、“常使民无知无欲”。《老子》说：“为道者，非以明民也，将以愚之也。”“是以圣人之治也，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，恒使民无知无欲也，使夫知不敢弗为而已，则无不治矣。”即是说，好的统治者，所推行的是愚民政策。只能让百姓吃饱肚子，而不能让他们有知识。只有让他们浑浑噩噩，天下就可以治。

“无为而治”是对新兴地主阶级变法革新的否定。它反对一切变革，反对一切战争，反对任何贤能，反对任何物质欲望，是一条复古倒退的政治路线。这条政治路线与孔丘“民可使由之，不可使知之”的愚民政策恰好契合，它所要达到的目的就是要消除阶级矛盾，复辟古制，但同孔丘创导的“仁政”说却有明显不同。

“道”生万物，“有生于无”的宇宙生成论

《老子》所建造的体系，是一个以“道”为本原的、封闭的客观唯心主义体系。

《老子》中大量出现的“道”，是在两种意义上使用的。其一是治国、治身（养生）

之道，其二是作为宇宙本原的道。作为宇宙的本原的“道”，《老子》给了它一些什么规定性呢？请看：

“有物混成，先天地生。寂呵，寥呵，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”

“道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”

“视之而弗见，〔命〕名之曰微。听之而弗闻，名之曰希。播之而弗得，名之曰夷。三者不可致诘，故混而为一。一者，其上不谬，其下不惚。寻呵，不可名也，复归于无物。”

“道恒无名，朴，唯（虽）小而天下不敢臣，侯王若守之，万物将自宾。”

“道生一，一生二，二生三，三生万物。”“天下万物生于有，有生于无。”

从以上引文可以看出，《老子》中，“道”与“一”、“大”、“朴”、“无”、“希”、“微”、“夷”属同一系列的范畴。它是一种看不见、听不到、摸不着的无从感觉的东西（“物”）。“道”又是一种恍恍惚惚，不可以名状的东西。它包含有“象”、“精”、“物”、“信”等等。但它们并不是某种物质存在，因为它们是“无状之状，无物之象”，究其根，仍然是“复归于无物。”其次，“道”外化为“一”，从而产生宇宙万物。归根结缔，万物都是由无中生出。第三，“道”本身具有“独立而不改，周行而不殆”，“天下不敢臣”的超时空的、永恒的、主宰天地万物的功能，实质上是一种人们不能感觉和反映的超时空的绝对的精神本体。正如恩格斯所说，它“事实上只是思想虚无的

对偶语，所以是真正的虚无”。①《老子》把这种精神本体作与宇宙万有的总根源，这就暴露了它的客观唯心主义本质。列宁指出：“唯心主义的实质在于：把心理的东西作为最初的出发点；从心理的东西引出自然界，**然后再**从自然界引出普通的人的意识。因此，这种最初的‘心理的东西’始终是把冲淡了的神学掩盖起来的**僵死的抽象概念**。例如，任何人都知道什么是人的**观念**，但是脱离了人的和在人出现以前的观念、抽象的观念、绝对观念，却是唯心主义者黑格尔的神学的虚构。”②《老子》的“道”，就是从抽象的观念引出自然界，是脱离人和在人出现以前的观念、绝对观念，也是一种神学虚构。

“归根复命”，祸福无“极”的方法论

《老子》中存在着丰富的辩证法思想。春秋末年，“高岸为谷，深谷为陵”的自然现象，“社稷无常奉，君臣无常位”的社会现象，以及当时人们用以防病养生的导引、气功的实践，使老聃一类人能够体会气机的运化，因而他们在理论思维的过程中，能够承认矛盾及其转化的绝对性。一部五千多言的《老子》，竟罗列了阴阳、有无、动静、刚柔、生死等相互对立的矛盾范畴达七、八十对之多。《老子》还认为，它们都是“相反相成’的，互相转化的。但是，《老子》以道为本原的体系，以及它对动静关系的错误理解，把气功中对“虚静”的追求用来解释自然和社会的规律，用人体内精气的周流往复，来说明天道和历史的变化，这样，它的消极的辩证法只能归结为形而上学。

首先，《老子》认为，宇宙在时间和空间上都是有限的。《老子》说：

“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子，复守

①《马克思恩格斯选集》第3卷，第83页。
②《列宁选集》第2卷，第231页。

其母，没身不殆。”

“天地之间，其犹橐籥与？”

天地如同一个密闭的风箱，它是由它的“母”——“道”所产生的。天地间万物（“子”）都围绕着它循环变化。“道”所产生的万物，都是以矛盾的形式存在着，而“道”本身则是“独立而不改”的。《老子》中的“道”就是“一”。帛书《老子》乙本卷前古佚书《道原》说：

“一者，其号也。……独立不偶，万物莫之能令。”

可见，“道”原来是卓然独立、无偶无匹的绝对的同一体。那末，由“道”所派生的矛盾，也只不过是道运化过程中的一种虚假的现象。所以《老子》说：

“唯与诃，其相去几何？美与恶，其相去何若？”

“大成如缺，其用不敝。大盈如冲，其用不穷。大直如屈，大巧如拙，大辨如讷，大赢如绌。”

“曲则全，枉则正，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。是以圣人执一以为天下牧。”

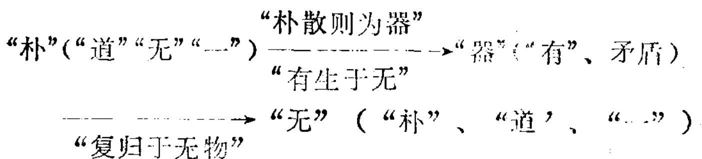
应诺与呵斥，美与恶，都是一样的；最完善的如同有缺陷的，最充实的如同空虚的，直的如同弯的，灵巧的如同笨拙的，善辩的如同讲不出话；一偏就是全面，枉曲就是伸直，低凹就是盈满，敝旧就是新生，少取等于多得，多得等于假得。所以圣人把握齐一的原则，以君临天下。

仅仅承认矛盾而不承认矛盾法则，是不能算做辩证法的。在《老子》中，一切对立面都被看作绝对的同一。譬如：

“祸，福之所倚；福，祸之所伏。孰知其极？其无正也。正复为奇，善复为妖。人之迷也，其日固久矣。”

就是说，祸倚存于福之中，福潜伏在祸里，谁能知道它们的本质区别呢？它们原是没有区别的。正又是奇，善又是妖。人们对这个“两者同出，异名同谓”的道理迷惑不解，由来已久了。这

样，本来被意识到的矛盾却又被意识消除了。于是，在《老子》那里，只剩下一道作为绝对观念的“道”的循环轨迹：



《老子》说：

> “道恒无名，侯王若守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴，镇之以无名之朴，夫将不辱。不辱以静，天地将自正。”

这里明确表明，《老子》给“道”规定的运动公式乃是纯主观的臆断。万物“化而欲作”吗，我就“镇之以朴（道）”，以保住它的纯粹性，使其绝对静止不变，天地就将归复到正道。这种唯心主义的空想，是与客观世界的规律完全相悖谬的。

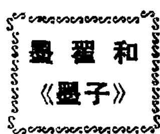
《老子》哲学的历史评价

《老子》哲学，作为先秦认识史上的一个圆圈，是有其合理内核的。首先，《老子》摒弃了传统的天命神学论的荒言谬说，在理论形态上来了一个新突破。《老子》运用逻辑的思维方式表述了自己的哲学唯心主义，从而使有无、本末、难易、母子等范畴，第一次获得了完全意义的哲学含义，也从而使传统的、世俗的宗教、伦理哲学，升华为理性的思辨哲学。《老子》哲学作为对现实的反映，是一种歪曲的反映。但是，歪曲的反映有时候也能折射几缕真理的光芒，而它又恰恰可以成为启迪来者的智慧之火。譬如，《老子》在探索真理的过程中，确也提出了若干辩证法的命题。还有一些本来是唯心主义、相对主义的命题，在得到了唯物主义和辩证法的改造以后，却成为后来者由以出发的起点。韩非对《老子》的改造就是如此。譬如“道”在《老子》那里是“独立而不改，周行而不殆”的“天下母”，

在韩非那里则被改造成“与理相应”，“与时生死”，“下周于事”、“无常操”的客观事物的一般本质和本质之间的联系。它的“祸福无极”，在韩非那里也被改造为祸福转化要有条件的辩证法理论。再次，《老子》对儒家的礼治、仁义等名教思想和百姓所受的残酷剥削也进行了嘲讽和揭露，这是有进步意义的。

但是，《老子》哲学所产生的社会影响却是消极一面居多。《庄子》的相对主义诡辩，魏晋之际的贵无哲学，都是《老子》的繁衍；而历代神仙道教都以《老子》为宗，也绝不是偶然的。

第四节 战国初期墨家创始人墨翟的哲学思想



墨翟和《墨子》

战国末期的韩非曾说：“世之显学，儒墨也。儒之所至，孔丘也；墨之所至，墨翟也。……孔子、墨子俱道尧舜而取舍不同。”（《韩非子·显学》）这是说，孔丘和墨翟分别创造的儒家和墨家学派，是春秋末、战国初两个影响较大的学派，

《淮南子·要略》说，墨翟早年曾受学于儒，后来“以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，久服伤生而害事，故背周道而用夏政。”可见，墨家学派的思想，是对儒家思想的否定。

墨翟（公元前470——390年），鲁国人，工匠出身，后来做过宋国大夫，是战国初期出现的个体小生产者的思想代表。墨翟博学多技。他所创立的墨家学派，是一个组织严密的禁欲主义团体。《墨子·备梯》说，禽滑釐师事墨翟三年，“手足胼胝，面目黧黑，役身给使，不敢问欲。”《庄子·天下》也说墨家“以自苦为极”，“生不歌，死无服”。《淮南子·泰族训》也说：“墨子服役者，百八十人，皆可赴汤蹈刃，死不旋踵。”墨家的成员称为“墨者”，多半来自从事生产劳作的社会下层，他们被分别派到当时各诸侯国参加政治活动，宣传和实践墨翟的政治主

张和思想路线。

墨翟的政治主张，被概括为墨者"十事"："尚贤"、"尚同"、"兼爱"、"非攻"、"节用"、"节葬"、"天志"、"明鬼"、"非命"、"非乐"。这些主张，与儒家的主张是针锋相对的．它构成了墨家的整个思想体系。

墨翟死后，由其门人推选一人为首领，称为"钜子"，继续领导墨家事业。墨家学派后来分裂为三派，统称后期墨家。史称墨家"列道而议，分途而颂"，对开战国一代学术争鸣之风起了重要推动作用。入汉以后，由于"罢黜百家，独尊儒术"，统治阶级实行文化专制主义，墨学遂遭压抑而逐渐淹灭。

墨翟的思想，主要保存在《墨子》一书中。现存只有五十三篇。其中《尚贤》到《非儒》十一题，共二十四篇，记载了墨家的十大主张，是研究墨翟思想的主要资料。《经》上、下，《经说》上、下，《大取》、《小取》等六篇，通称《墨辩》，约成书于战国后期，是后期墨家的集体创作。《墨辩》主要是论述认识论和逻辑问题的，同时也讲了较多的当时的几何、物理学方面的原理，其思辩水平较墨翟为高，且扬弃了墨翟思想中关于"天志"、"明鬼"等唯心主义杂质，是研究先秦认识论史、逻辑史和科学史的主要资料。

"言必有三表"的唯物主义经验论

由于墨翟及其代表的墨家团体与生产实践的密切关系，使墨翟在哲学上的主要贡献，集中表现在认识论方面。在先秦哲学家中，墨翟是第一个运用唯物主义经验论反对唯心主义先验论的哲学家。

首先，在认识的来源问题上，墨翟坚持了唯物论的反映论，主张人的认识来源于人的感官所感觉到的客观实际。他说：

> "天下之所以察知有与无之道者，必以众人耳目之实知有与亡（无）为仪者也。"（《明鬼下》）

"仪"，即标准。这是说，判断有与无的方法，必须以众人的感觉为依据。大家能感觉到的，就存在；反之，就不存在。这是一种排除了个人主观印象的唯物主义感知论。墨翟否认有生而知之的人。他认为圣人之所以比一般人的认识能力强，原因就在于他们"能使人之耳目助己视听。"他指出，孔丘既肯定"生知"，又提出"学知"，"教人学而执有命，是犹命人葆而去其冠也。"（《公孟》）如同教人摘去帽子却又让他把头包起来一样，在理论上是自相矛盾的。

墨翟承认事物可知，肯定"谋"在认识中的作用。他说：

> "谋而不得，则以往知来，以见知隐；谋若此，可得而知矣。"（《非攻中》）

"谋"即思考。"谋"的方法应该是"以往知来，以见知隐"的由此及彼的逻辑推理。但是墨翟并没有把"谋"作为感性认识的必然发展阶段。在他那里，认识过程的两个阶段不仅被割裂开了，而且表现为重视感觉经验而忽视理性认识，反映了狭隘经验论的倾向。

其次，在名实关系问题上，墨翟主张"取实予名"，即根据实际情况，命以相称的名号。他说，即使盲人也会知道"钜"是白的，"黔"是黑的；但是如把两者放在一起，他却不能作区别。"故我曰：'瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。'"（《贵义》）盲人不能区别黑白，并非不知其名，而是不知取实。他认为，"名"与"实"的关系是对立统一的。作为反映客观事物的"名"，只能根据"实"来取；无"实"之"名"，是虚"名"。正确的认识，不在于知道了抽象的名词概念，而在于认识是否做到了名副其实。"实"是根据，"名"是依"实"而定的。

如何做到名副其实呢？墨翟提出了"察类明故"的方法。"类"即类比，类推。察类即是区别事物的类别（性质）；"故"，

指事物的因果联系。“察类明故”就是要求人们在进行认识的时候，要对客观存在的事物进行分类，从中找出它们之所以是该事物的原因。“察类明故”命题的提出，对古代逻辑思想的发展有重要的贡献。

再次，在真理标准问题上，墨翟认为，检验人们认识是否正确，必须有标准。他说：

“言必立仪。言而无仪，譬犹运钧之上而立朝夕者也，是非利害之辨不可得而明知也。故言必有三表。”（《非命上》）

“仪”、“表”都是标准的意思。“运钧”是旋转着的陶轮。就是说，检验言论如果没有客观标准，就如同在旋转着的陶轮上安置日晷观察日影一样，没有准头，根本不可能辨别它的是非利害。所以检验言论正确与否，必须根据三条标准。这三条标准是：

第一，“上本之于古者圣王之事”，即以历史上前人的经验教训（即间接经验）为依据。第二，“下原察百姓耳目之实”，即借助于劳动群众的直接经验。“实”就是群众的耳闻目睹的事实。第三，“废（发）以为刑政，观其中国家百姓人民之利”，即在实践某种言论的过程中看其符不符合国家和百姓的利益，亦即有无功效。如果“用而不可，虽我亦将非之。”（《兼爱中》）

墨翟认为，“三表”是相互统一的。“三表”法不仅强调了“事”、“实”、“利”对检验认识的决定作用；而且它以间接经验、直接经验和实行效果为检验言论的准绳，否认了主观成见。这是一种朴素的、唯物主义经验论的真理观。这种真理观的贡献在于，第一次运用客观经验反对唯心主义先验论，否定了以孔丘为代表的以名称、概念、思想、理论为衡量是非标准的先验论；还在于它强调了直接从事劳动生产的“百姓”、“人民”的实际经验在检验是非、利害中的作用，这也是墨翟阶级立场的反

映。“三表”法具有重要的认识论意义。

但是，“三表”法在逻辑上是不严密的，因而带有严重局限。首先，检验认识的标准只能是社会实践，而“三表”只片面地强调经验。墨翟不懂得任何经验必须经过改造制作，形成理性认识，而是以经验代替理性认识，这就必然陷入片面性。事实上，经验是否正确，也需要实践证明。当然，“三表”也强调了“利”，但它却把国家和人民百姓不同、甚至对立的利害关系看作是一致的，而作为统治阶级意志和权力的体现的国家，往往是以本阶级的利害为真理标准的，这种“利”，带有很大的主观随意性。其次，人的认识是随实践向前发展而发展的。而“三表”却把历史和旁人的经验当作僵死不变的教条照信不疑，不问时间和环境等条件的变化，这种形而上学的方法论也是不科学的。

“尚力”、“非命”与“天志”、“明鬼”的矛盾世界观

墨翟的世界观，存在着明显的矛盾，表现为二元论。

以“三表”法为依据，墨翟提出了“尚力”、“非命”等唯物主义命题。他指出，从“古者圣王之事”看，无论是“先王之书”、“先王之宪”、“先王之誓”、“先王之刑”，都没有“执有命者之言”；再从“百姓耳目之实”看，无论是“生民”、“诸侯”、“古之圣王”，都没有听说过“见命之物”、“闻命之声”；再从实际的政治效果看，“世不渝而民不易，上变政而民改俗，存乎桀、纣而天下乱；存乎汤、武而天下治。天下之治也，汤武之力也；天下之乱也，桀纣之罪也。若以此观之，夫安危治乱，存乎上之为政也，则夫岂可谓有命哉？”（《非命下》）可见，决定社会治乱的是圣王之“力”，而不是“命”，同样，决定人生遭际的也是“力”，而不是命。在他看来，人与动物的一个重要区别，是人“赖其力者生”（《非乐》），例如，禹、汤、文武之时，“饥者得食，寒者得衣，劳者得息，乱者得治”，“故以其

为力也”；现在一些“贤良之人”，“上得其王公大人之尝，下得其万民之誉”，“又以其为力也”。（同上）在墨翟看来，社会上各等级的人都尽力于本职工作而不敢怠倦，原因就在于“彼以为强必治，不强必乱；强必宁，不强必危”；“强必贵，不强必贱；强必荣，不强必辱”；“强必富，不强必贫；强必饱，不强必饥”；“强必暖，不强必寒”。（同上）墨翟还分析了命定论产生的社会根源和危害性。他认为，命定论是个别荒淫无耻的统治者和一部分“贪于饮食，惰于从事”的人编造出来的。他说：

“（命者，）昔者暴王作之，穷人述之，此皆疑众迟朴。”（《非命下》）

所谓“命”，乃是古时“暴王”和“穷人”编造出来欺骗广大朴实之人的。如果听信了这种谎言，必然导致“上不听治，下不从事”，“刑政乱”、“财用不足”以至于社稷不固的严重后果。因此，必须对这种“凶言”进行批判。

用“尚力”来“非命”，与墨翟所代表的阶级利益和他直接从事生产劳动是分不开的。他正是通过生产劳动看到了人的力量。这种思想表达了劳动者要求冲破传统的神秘主义思想的束缚，改变自身地位的愿望和要求。尽管它包含有英雄史观的渣滓，但强力思想的提出，却正是人类对自身主观能力认识的深化；为尔后荀况“制天命而用之”、韩非“争于气力”命题的提出，准备了先行资料。

墨翟否认了命定论，却又肯定“天”、“鬼”有意志，提出了“天志”、“明鬼”的思想。这在墨翟思想中是一个二律背反。不过，墨翟之谓“天”和“鬼神”，是根据下层劳动人民的愿望改造过了的，是他们的主观意志的外在化。它们代表了善与美，是墨家政治理想的化身。墨翟在描述“天”的意志和“鬼神”的功能时说：

“故子墨子之有天之意也，上将以度天下之王公大人为

刑政也，下将以量天下之万民为文学、出言谈也。……故置此以为法，立此以为仪，将以量度天下之王公大人卿大夫之仁与不仁，譬之犹分黑白也。”（《天志中》）

“鬼神之明，不可为幽涧广泽。山林深谷，鬼神之明必知之。鬼神之罚，不可为富贵众强。勇力强武，坚甲、利兵，鬼神之罚必胜之。”（《明鬼下》）

墨翟讲“天志”，是以之作为衡量人们言谈、行为的规矩、法度。用它来量度统治阶级的行为好，或者不好。墨翟要人们“明鬼”，是因为“鬼”能“尝善罚暴”，明察是非。而且察必明，罚必胜。他认为，统治阶级只能顺从“天志”，否则便要遭罚。例如：“昔三代圣王禹、汤、文、武，此顺天意而得尝也；昔三代之暴王桀、纣、幽、厉，此反天意而得罚者也。”（《天志上》）毋宁说，“天”和“鬼”是墨翟依据本阶级的愿望设计的两座精神靠山。下层劳动人民的政治要求，由于自身力量的不足，也由于认识能力的低下，因而披上了宗教外衣。但从哲学属性来，仍然是唯心主义的。

墨翟思想的矛盾，典型地反映了小生产者身上所具有的进步和落后的双重性格。一方面，他们希望“饥者得食”、“寒者得衣”，享受政治上的平等待遇；同时，他们也看到了人力可以改变处境，因而，本能地反对“暴王”、“暴政”，主张“非命”、“尚力”。另一方面，又由于阶级地位的局限和认识能力的低下，使他们既不能同鬼神迷信实行彻底决裂，也不能同统治阶级实行彻底决裂。尤其是认识上的经验论，使他只能希望出现理想之“天”和“鬼神”，对统治阶级的恶行施行惩罚和限制。这种矛盾，是特定历史条件下特定阶级的产物。

“兼以易别”的社会矛盾观

墨家学派的政治纲领是“求兴天下之利，除天下之害。”它的具体内容就是墨者“十事”。墨翟企图以“兼以易别”的措施

来实现这个纲领。

所谓“别”，即是指社会矛盾，它普遍存在于国与国、家与家乃至、君臣父子之间，表现为“大国攻小国”、“大家攻小家”、“强劫弱”、“众暴寡”、“诈欺愚”、“贵傲贱”、“贱人执其刀兵毒药以相攻”、“为君不惠”、“为臣不忠”、“为父不慈”、“为子不孝”等等。墨翟虽然看到了当时的社会矛盾，但是他却认为这种矛盾是“天贼”、天下之大害，“凡天下祸篡怨恨其所以起”的总根源。因此，要得到社会安宁，必须消除这种矛盾；而消除之法就是“兼”，也即他说的：“以兼相爱，交相利之法易之。”（《兼爱中》）墨翟之谓“兼”，就是不分国别，不分阶级，不分彼此，一同天下之利害、好恶。“视人之国，若视其国，视人之家，若视其家，视人之身，若视其身。”（同上）质言之，“为彼，犹为己也。”（《兼爱下》）

墨翟认为，“兼爱”必须“非攻”。因为诸侯相攻，不仅对方的禾稼、树木、城郭、沟池、牲牷、祖庙、万民乃至重器（政权的象征）都要遭到毁坏，而且本国还要消耗粮草辎重、死伤士卒，这是最大的“别”。只有“兼爱”才能“尚同”。因为做到了“爱无差等”，就可以“一同天下之义”，彼此不发生利害冲突而和平共居。而“尚同”又必须“尚贤”。尚贤使能，才能出现“兼君”、“兼臣”，做到“先万民之身，后为其身”，“退睹其万民，饥即食之，寒即衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之。”（《兼爱下》）做到了“兼爱”、“非攻”、“尚同”、“尚贤”，那末就可以实现“交相利”：“诸侯相爱，则不野战。家主相爱，则不相篡。人与人相爱，则不相贼。君臣相爱，则惠忠。父子相爱，则慈孝。兄弟相爱则和调，天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不傲贱，诈不欺愚。”（《兼爱中》）这里描绘的是一幅无差别、无矛盾的和调境界，是对战国残酷社会现实的否定，但它却是近乎宗教的幻想，是墨翟形而上学的社

会矛盾观的形象反映。

荀况指出，墨翟“有见于齐，不见于畸”（《荀子·天论》）；庄子也说，墨翟“泛爱兼利而非斗，其道不怒，”“反天下之心，……虽能独任，奈天下何！离天下，其去王也远矣。”（《庄子·天下》）这种批评是比较中肯的。墨翟的社会矛盾观，典型地反映了战国时期小生产者反对恢复等级制，要求平等，从事安定的生活和生产的愿望。

第五节 战国中期儒家代表孟轲的哲学思想

孟轲和思孟学派

孟轲（约公元前380—300年），邹（今山东邹县）人，鲁国孟孙氏的后裔，曾受业于子思的学生。子思（约公元前483—402年）姓孔名伋，是孔丘的嫡孙，孔丘的弟子曾子的学生。在哲学上，子思对孔丘的中庸之道作了继承和发挥，并建立了以“诚”为核心的“天人合一”的主观唯心主义体系，人称“述圣”。代表子思思想的著作是《中庸》。

孟轲受儒家思想影响较深，景仰孔丘，曾自称：“乃所愿，则学孔子也”。（《孟子·公孙丑上》。下引该书，只注篇名）孟轲生当战国中期。其时，封建割据的诸侯国已基本废除了奴隶制；在兼并战争中剩下来的燕、赵、韩、魏、齐、楚、秦七国都争当统一的领袖，战争和外交活动十分频繁，政治极不稳定。在地主阶级内部，因军功或从小生产者、商贾中上升而成的新兴地主阶级同由奴隶主贵族转化而来的地主阶级之间存在着路线上的分歧。前者主张变法而治，在政治和经济上实行较彻底的变革，依靠尝罚，推行耕战政策；后者则在意识形态上同旧的传统保持着千丝万缕的联系，反对暴力，耻言功利，幻想以仁义、德

治统一天下。子思和孟轲属于后者。他们不仅政治路线相同，哲学路线也相同，他们所创立的学派称为思孟学派。

孟轲的政治经历，略与孔丘相似。为了谋求干政，实现他的政治主张，他曾带数百随从，游说诸侯。当时时势“以功伐为贤，而孟轲乃述唐虞三代之德”，违背了历史潮流，因而“游事齐宣王，宣王不能用；适梁，梁惠王不果所言”，到处碰壁，最后不得不“退而与万章之徒序诗、书，述仲尼之意，作《孟子》七篇。”（《史记·孟子、荀卿列传》）孟轲一生的政治和学术活动对儒家学说的发展起了极重要的作用，因而被人尊为“亚圣”，《孟子》也被尊为儒家的重要经典之一。

“王道”政治论

针对战国诸侯推行的“以力服人”的“霸道”政治，孟轲提出了“以德服人”的“王道”政治，反对耕战政策和严刑峻法，主张“尊王贱霸”。所谓“王道政治”，就是“仁政”。孟轲的“仁政”说是对孔丘“仁”的思想的继承和发展，它包含经济和政治两方面的内容。

就经济方面而言，首先是实行井田制。他说：

> “夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不钧，谷禄不平，是故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄，可坐而定也。”（《滕文公上》）

“经界”即田地的界限。孟轲认为，只有规划了土地的界限，使劳动者的耕地面积有了保证，明确了义务，统治阶级就可以保证自己的税收了。他所设想的“井地”，就其形式而言，与西周奴隶制井田制相同，但性质起了变化。孟轲说：

> “方里而井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田。公事毕，然后敢治私事，所以别野人也。”（同上）

以前是奴隶无偿劳动，公田进贡给周王室；如今是公田由私田占

有者助耕，作为向领主交纳的劳役地租。但公事不毕，私田不得治理，可见它较之实物地租要显得保守得多。其次是“制民之产”，给农民以一定数量的生产和生活资料，使其得以安居乐业。这种生产和生活资料必须固定化为“恒产”。他认为，“民之为道也，有恒者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。”（《滕文公上》）“恒产”的标准应该是“必使之仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡”。（《梁惠王上》）

就政治方面而言，对外反战。孟轲提出“善战者服上刑；连诸侯者次之；辟草莱、任土地者次之”。（《离娄上》）但是，如果遇上挑战，受到掠夺，还是应该还击的。“得道者多助”，“多助之至，天下顺之……故君子有不战，战必胜矣”。（《公孙丑下》）仅这一点，与墨翟的“非攻”思想相似。对内“省刑罚，薄税敛”（《梁惠王上》）；“尊贤使能，俊杰在位”（《公孙丑上》）；“乐以天下，忧以天下”。（《梁惠王下》）孟轲主张统治阶级应该对百姓实施牧师的职能，减轻剥削和压迫；而对统治阶级本身，也应废除世袭制，尽量从统治阶级内部选拔人才，对于德行很高的人，虽属“匹夫”，在“不得罪于富室”的前提下，也可以选拔出来，委以重任。他认为，这些有德行的人掌握了政权，就可以“乐民之乐，忧民之忧”，实现“君子”与“野人”之间的阶级调和。

“仁政”说的核心是“以民为本”。孟轲说：

“诸侯之宝三：土地、人民、政事。”（《尽心下》）

土地是基础，政事即指政治路线和政策措施，而人民则是核心。因为在他看来，民心向背直接关系到统治阶级政权的稳固与否。他说：

“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，

斯得民矣。”（《离娄上》）

“保民而王，莫之能御也。”（《梁惠王上》）

“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《尽心下》）

这是他对历史经验的正确总结。保民，就可以得到人民的衷心拥护。在他看来，有了这一条，就可以无敌于天下。对于一个国家来说，关键是有没有人民，社稷之神为次，国君为轻。这是孟轲政治观点中的卓越见解。但是，在保民的目的问题上却暴露了他的剥削阶级本质。他认为，以“保民”为核心的仁政，就在于使老百姓驯服地接受教化，听从驱使。以维护统治的安定。他说：

“以佚道使民，虽劳不怨。以生道杀民，虽死不怨杀者。”（《尽心上》）

仁政就是“佚道”和“生道”，这种统治术的确比暴君的暴政要高明得多。在客观上，对于巩固新兴的封建生产关系也是有作用的。

“性善”论

“仁政”说的理论基础，是孟轲的抽象的天赋道德的“性善”论。

人性问题，即关于什么是人的本质的问题，自孔丘提出“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）的命题以后，到了战国中后期，日益成为哲学争论的一个重要问题。孟轲认为，人的本质是善的。他说：“人皆有不忍人之心。”（《公孙丑上》）“不忍人之心”，或叫“恻隐之心”，这是人性善的表现。何以证明人皆性善呢？他举例说：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心一。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”（同上）为什么人性皆善呢？孟轲认为，人身上都具有“善端”，譬如：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端

也。”（《告子上》）“端”即是萌芽。仁、义、礼、智是善的内容，而这四者又是“根于心”（《尽心上》）的，它们“非由外铄我也，我固有之也。”（《告子上》）所以，人性皆善。

既然如此，为什么社会上又会出现一些丑恶现象呢？为什么有作恶的“小人”和行善的“君子”的区别呢？孟轲认为，这是由于“人欲”影响的不同造成的。在他看来，人心是根于善的，这是“大体”；但是人还有耳目之欲，这是“小体”，“从其大体为大人，从其小体为小人。”（《告子上》）即是说，一个人善于保存心中的善端，就成为“大人”；反之，纵耳目之欲，就成为“小人”。可见，“恶”乃是后天的欲望造成的。孟子认为，善端并非每一个人都可以保存的。“庶民去之，君子存之”。譬如“无恒产而有恒心者，惟士为能；若民，则无恒产，因无恒心。”（《梁惠王上》）这就是说，上层统治阶级不受经济条件的制约，容易发扬善性，而下层劳动人民，则受到经济条件制约，不容易保存善性。

孟轲的“性善”论，把阶级社会里人的阶级性说成是超阶级的，人人都具备的，把地主阶级的后天道德说成是生与俱来的先天道德，同时他又主观地认为统治阶级没有物质欲望，也不受经济条件制约；而被统治阶级正常的物质欲望却被说成是“恶”，这些都是唯心主义的。

当然，孟轲的人性论也包含一些合理因素。他认为人生来性善，却也承认“恶”是后天外物对人影响的结果，有后天道德论的因素。他还认为，物质条件不同，人们保存的善性也有别，譬如种麦，种子相同，收成却不同，原因在于土地肥脊、雨露、耕作等不同造成的。可见“富岁子弟多懒，凶岁子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。”（《告子上》）孟轲还认为，人性是可以转变的。譬如居住的环境，个人主观努力的程度，统治阶级的教化，都是使人性发生改变的原因。他的这些观

点也是符合实际的。

“万物皆备于我”的世界观

在世界观上，孟轲继承了子思的唯心论，改造了西周流行的天命论。他赋予“天”以道德属性，从而排除了原始的拟人化的宗教迷信形式。他说：

“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”（《离娄上》）

“夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。”（《公孙丑上》）

“仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。”（《告子上》）

“诚”、“仁”、“义”、“忠”、“信”、“善”，这些都是道德范畴，但孟轲却把它们说成是天道的内容和属性。天由此被说成是道德之天。这与墨翟的“天志”说多少有些共性。“天”并无具体形质，但它可以“油然作云，沛然下雨”，也可以“降大任于斯人”，一切自然和社会现象都是“天”作用的结果。“天不言，以行与事示之而已矣。”（《万章上》）譬如，新君既立，百姓服从，政令可行，则是取得了“天”的同意；反之，就是天不同意。这叫“天视自我民视，天听自我民听。”“天”通过人民的耳目来观察处理国家大事。人的善性是天道的体现，天德寓于人心，人心与天心相通为一，于是“天”与“人”合而为一了。既然“仁”是天之爵，人之宅，那么做到了“仁”，也就体现了天道。统治阶级的伦理道德，政治路线，都根自上天的法则，是先天就具备的东西。这种“天”，实际上是孟轲主观精神的升华和扩张，即把人的抽象的道德观念嵌入“天”道，把抽象的人的本质放大成宇宙的本质，使“天”得以义理化。显然，这是一种主观唯心论。但是，孟轲却把这种主观唯心主义推向了极至。在他看来，天道是万物之源，而“诚”就是天道，只要闭目静思，就可以做到“至诚如神”。由是他们得出了唯我论的命题：

“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”（《尽心上》）

意思是说，宇宙间万事万物，都具备于我心中，反躬自问，达到了“诚”的境界，那就是极大的快乐。列宁在批判马赫的时候指出：“这种哲学的荒谬就在于：它导致唯我论，认为只有一个高谈哲理的个人才是存在的。”① 孟轲哲学的荒谬就在这里。

“尽心、知性、知天”的认识论

基于主观唯心主义和剥削阶级的人性论，孟轲提出了一条“尽心”——“知性”——“知天”的唯心主义认识路线。他说：

“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”（《尽心上》）

所谓“尽心”，即是尽其心官能思的特点，去发掘、扩充人内心固有的“善端”；“知性”即通过对“善端”的省识，再加以扩充，以显现出至善的人性，譬如对恻隐之心的省识，见性知仁；对羞恶之心的省识，见性知义等等。“知天”即知道天命，即知道“天”是尽善至美的人格神，它能决定人的命运。在孟轲看来，“知天”是人生的最高境界，是认识的完成。显然，这是一条从主观到客观的唯心主义认识路线。

孟轲的认识路线表现为两个方面的特点：

其一是从主观出发，把认识看作是对自己内心世界的探求。孟轲认为，人生与俱来就有一种“不学而能”的“良能”和“不虑而知”的“良知”，它们表现在人的“仁心”和“善性”上，都是人本身所固有的。因此，学习和认识的过程，乃是一种向内用功的闭门修养过程。所谓“学问之道无它，求其放心而已矣。”（《告子上》）求“放心”就是寻求放逸掉了的本心，回复固有的善性。认识的对象被规定为主体而不是客体。

其二是重视理性思维而排斥感官在认识中的作用。在认识的方法问题上，孟轲主张“存心”、“养性”，脱离实践，闭门修

---

①《列宁选集》第2卷，第91页。

养。“存心”是“以仁存心，以礼存心”（《离娄下》），保存先验的善性，以培养人的美德。他认为，感性认识是不可靠的，只需通过理性认识就可获得真理。他说：

“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（《告子上》）

这是说，感官是不能思考的，所以常被外物所蒙蔽，一当它接触外物，便被引向迷途。而心则是专门思考的，它的能力是天赋的。思，就可以悟出人的本性——善性；不思就不行。这种认识论是道地的唯心主义先验论。

“五百年必有王者兴”的历史循环论

在中国哲学史上，孟轲是最早较全面地论述英雄创造历史这一唯心史观的哲学家。他结合了传统的天命思想，并从人性论、认识论等方面加以论述，形成了较系统的历史唯心论。

首先，他认为在才智上，人有“先知先觉”和“后知后觉”的区别。他借伊尹的话说：“天之生斯民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。”（《万章上》）认为“先知先觉”启发“后知后觉”是“天”所安排的，这是孔丘“上智下愚”说的发挥；也是为少数人统治多数人所造的理论依据。

其次，孟轲认为英雄、圣贤具有高于一般人的道德品质。他从人皆性善的角度提出了“人皆可以为尧舜”的命题，但旋又自己作了否定。他认为君子和小人毕竟不同。只有君子才能摒去物欲，存其“大体”，从而有益于社会。譬如：“尧舜，性之也。”（《尽心上》）认为尧舜实行仁义，是他们的本性所决定的，他们的德性比普通老百姓要高些。

再次，孟轲以社会分工为理由，提出了劳心、劳力的对立和“劳心者治人”的剥削阶级主张，以证明剥削有理和统治者主宰历史的功勋。他说：

“有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰：或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人，治于人者食人，治人者食于人，天下之通义也。”（《滕文公上》）

社会分工为“劳心”与“劳力”，本来是生产发展的必然现象。但孟轲却把它划归为“大人之事”和“小人之事”，认为阶级剥削和压迫是理所当然的“天下之通义”，这是唯心史观。恩格斯说：“阶级的存在是由分工引起的。”①因此，“分工的规律就是阶级划分的基础”。②生产力的发展和社会分工的进步，促进阶级对立的出现。但这种分工的合理性，并不能证明剥削的合理性。剥削的本质是他们占有社会生产资料，并以此榨取剩余劳动产品和压迫劳动人民，孟轲把剥削者说成是劳心者，从而把阶级对立混同于劳动分工，这是一种诡辩。

孟轲的英雄史观被纳入了他的历史循环论，并涂上了一层神秘的色彩。他的一个著名命题是：“五百年必有王者兴，其间必有名世者。”（《公孙丑下》）意思是说，每五百年必有圣君临世。何以知其然？他说：“由尧舜至于汤，五百有余岁，…由汤至于文王，五百有余岁，……由文王至于孔子，五百有余岁。”（《尽心下》）可见历史是有规律地周而复始的循环。他还以“王者”自命，宣称“由周而来，七百有余岁矣。以其数，则过矣；以其时考之，则可矣。夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，舍我其谁哉？”（《公孙丑下》）“予，天民之先觉者也。”“予将以斯道觉斯民也。非予觉之而谁也？”这是他的唯我论在历史观上的反映。

孟轲臆造的循环周期，同当时流行的“五行”思想有一定联系。战国中期，阴阳家把“五行”说神秘化，用来附会人类社会

①《马克思恩格斯全集》第4卷，第370页。
②《马克思恩格斯选集》第3卷，第439页。

历史的演变，杜撰了一套“五德始终”的神秘说教，以解释历史上朝代的更迭现象，形成系统的神学迷信，这在孟轲思想上有所反映。他的思想，为汉代董仲舒的神学目的论提供了思想资料。

第六节　战国中期道家代表庄周的哲学思想

庄周及其出世主义

庄周（约公元前369—286年），宋国蒙（今山东蒙城）人。曾在当地作过看管漆园的小吏，由于对当时现实不满而避世，过着自食其力的清苦生活，属于封建制确立过程中没落奴隶主阶级的遗民。

庄周知识弘富，思辨敏捷，其著作“汪洋辟阖，仪态万方”（鲁迅：《汉文学史纲要》），具有丰富的形象思维和镌美的文采。《庄子》一书，据《汉书·艺文志》载五十二篇，今存三十三篇，由内篇（七篇）、外篇（十五篇）、杂篇（十一篇）三部分组成。其中外、杂篇多为庄周后学所著，除个别篇章外，基本上反映了庄周的思想。

庄周继承了《老子》思想的消积面。《老子》主张“无为而治”，庄周则根本反对治，反对一切上层建筑，主张从自然界异化出来的人类和人类社会复归到自然界，与之合而为一，使人和其它一切自然物一样，“不知悦生，不知恶死”，听凭自然的“物化”。庄周追求一种不为客观事物、不为文化知识和各种道德意识累形的绝对自由的精神境界：“齐物我”、“齐生死”、“齐是非”，“天地与我并生，万物与我为一”。他认为，一切都应以“我”的精神的存在为前提，其它都不必过问，也无从过问。因而，他反对一切作为，反对一切社会进步，反对现实社会中一切法律、制度和道德规范，幻想逃到“无何有之乡”去作“忘形忘物”的“逍遥游”。这种极度颓废的出世哲学，反映了战

国中后期一部分没落的奴隶主贵族的遗民的极端自私的唯我主义世界观。

庄子认为，“自然”是善和美的象征，可惜遭到了人的破坏。他把“自然”称作“混沌”，把混沌社会称为“至德之世”，主张回到混沌社会去做个混沌人。他描写这种社会的景致说：

“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉？同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣！”（《庄子·马蹄》。以下引本书只注篇名。）

“素朴”就是原始状态。素朴之人就是脱离了社会性的纯自然的人。这种人“其寝不梦，其觉无忧，其食不甘；不知悦生，不知畏死”，实际上是一种活着的死人。

庄子认为，要实现这种“至德之世”，必须摈弃任何社会制度和文化知识。他说：

“绝圣弃智，大盗乃止；掷玉毁珠，小盗不起，焚符破玺，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不争。殚残天下之圣法，而民始可与论议。”（《胠箧》）

“大盗”指盗取政权的人。如果弃绝知识和才能，毁弃财宝，就不会有盗贼；焚毁官符、印章，百姓就会敦厚质朴；折毁度、量、衡等器具，老百姓就不会争吵，毁尽天下的王法，才可以与百姓谈论道理。他指斥儒、墨两家是扰乱社会的祸首。他说：

“下有桀、跖，上有曾、史而儒、墨毕起。于是乎喜、怒相疑，愚、智相欺，善、否相非，诞、信相讥，而天下衰矣；大德不同，而性命澜漫矣。”（《在宥》）

有了统治者和被统治者的矛盾，于是便有了儒墨显学，从而导致了人们的思想、行为的大混乱。乃至没有共同的道德观念而性命不保。因此，他还主张禁止思想意识方面的百家争鸣。

庄周这种愤世疾俗和希望超然物外的出世主义思想，反映了他仇视社会变革，仇视新兴地主阶级政权的没落奴隶主阶级的剧

团的立场。他所向往绝对自由的精神境界，不用说在阶级社会，就是人类社会的任何一个阶段都是不存在和不可能实现的。所谓"自由"，是对"必然"的认识。自从有人类社会以来，自由从来就是相对的。当然，庄周并不懂得这一点。

"道"、"心"合一的世界观

庄周继承并发展了《老子》以"道"为最高范畴的唯心主义。《老子》中，作为万有根源的"道"，是绝对的精神本体，但并没有把它当成是纯客观的。《老子》还试图在"万物化而欲作"的时候，"镇之以无名之朴（道）"，即发挥主观精神去把握"道"。庄周则把这个思想发展为主观唯心论。

庄周对"道"作了明确的唯心主义的规定，他说：

> "夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；至太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。"（《大宗师》）

这段话逻辑很严密。有"情"、"信"，是指"道"确实存在；"无为无形"是说"道"恬淡寂寞，视而不见。"自本自根"以下是说"道"是一个永恒的存在，它是宇宙万物、天地鬼神的总根源，超时空的绝对本体。而且，作为本体的"道"，乃是虚无。他说：

> "有先天地生者，物邪？物物者，非物。"（《知北游》）
>
> "万物出于无有。有，不能以有为有，必出乎无有，而无有亦无有。"（《庚桑楚》）

产生"物"的是"非物"，"有"必出乎"无有"，这种"非物"、"无有"便是庄周的"道"。庄周还认为：

> "道无终始，物有死生，不恃其成；一虚一满，不位于其形。年不可举（攀），时不可止。消息盈虚，终则有始。"（《秋水》）

"道"在时间上是无限循环的，而事物则是有限的，不以既成的形象自居。它们时虚时满，根本没有固定的形态。已逝的光阴不可留，未来的光阴无休止，万物就在"道"的范围内无休止地循环。万物没有质的规定，它们的存在也是不真实的。

但是，在庄周那里，作为本体的"道"不仅是客观的，而且也是主观的。庄周认为，无法感知、不可捉摸的"道"，可以用"心"去认识它。人只需忘形、去知，就可以"朝彻"、"见独（道）"，"同于大通"（《大宗师》），达到"天地与我并生，万物与我为一"的境界。这个境界就是"道"（客体精神）与"心"（主体精神）的绝对同一。这样一来，客观世界就为主观精神所吞没了。所谓"死生亦大矣，而不得与之变；虽天地覆坠，亦将不与之遗。"（《德充符》）无论客观世界如何天翻地复，还是毁与不毁，主观精神是不变不遗的。精神一旦与"道"同一，就可以超于天地万物之上，"物物而不物于物"，进而"命物之化"，即创造万物，主宰万物的发展变化。庄周就是通过把主观精神无限膨胀为神化了的绝对，混同物我，进而吞噬客观世界而完成"道"与"心"的同一，陷入主观唯心主义的。

幻想毕竟是幻想，它只是庄子的一种主观上的追求；而现实也毕竟是不能回避的。为什么终日饥肠辘辘，到处借米度日呢？"不知吾所以然而然，命也。"（《达生》）"死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖，毁誉、饥渴、寒暑，是事之变，命之行也。"（《德充符》）庄周的主观唯心主义里也包含着命定论的因素。

"齐物论"的认识论

庄周的认识论，属于相对主义和怀疑论、不可知论。在他看来，既然万物都是"道"所派生的，而"道"又可与"心"合而为一，那么，认识的目的就是以心合"道"。而合道的方法是"坐忘"、"心斋，即"忘形去知"，排除感官

和思维器官的作用。进入虽死犹生的状态。这在作为养生法的静功方面，无疑是合理的；但把它推及到认识领域，作为认识事物的方法和途径，却是唯心主义的。

庄周认为，万有众形都不过是“道”的一个片面，它们消、长、盈、虚，循环不已，根本没有固定的形质，本身也根本没有是非、生死、物我、大小之间的区别，不存在客观真理，因而没有必要去劳神损精地认识它们。而且，由于它们本来就不是真实的。它们的变动不居，使你才感觉到它，它又马上发生了变化，根本就无法去认识。由是他提出了“齐物论”的主张。“齐物论”就是把大小、长短、生死、是非等矛盾范畴（物论）齐（同）一起来，抹掉事物之间的差别，“齐万物而为一。”它有如下一些特征：

1、认为万有世界是“道”所派生的，其最后根源是“无”；根本否认事物的客观性和质的多样性，从而否认认识的必要性。他说：

> “夫知有所待而后当，其所待者，特未定也。”（《齐物论》）

就是说，认识的对象没有确定性。所以：

> “故为是举莛与楹，厉与西施，恢、恑、憰、怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。”（《齐物论》）

草茎与木柱，丑女与西施，恢谐、狡猾、欺诈、荒诞，成功与破坏都是一样的。它们之间的差别都是由于观察的片面性造成的。譬如：

> “以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无。知东西之相反而

不可以相无，则功分定矣。以趣观之，因其所然而然之，则物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非。知尧、桀之自而相非，则趣操睹矣。”（《秋水》）

“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小；莫寿乎殇子，而彭祖为夭。”（《齐物论》）

“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”（《德充符》）

从差别性来看，每个东西都比与它小的东西大，同时又比与它大的东西小，所以它既是大的，又是小的。懂得天地只有稊米小，毫末大如丘山，万物之间的差别也就看清楚了。同理，从物的功用来看，以它所具有的功用为功用，则万物都有功用，反之，则都没有功用。懂得了东西相反相成的道理，那末它们的功分就固定了。从万物的意趣来看，从其该肯定的地方去肯定它，则万物都可肯定，反之，则都可以否定。懂得了尧与桀各以自己为是，以对方为非，那末人们的情操不同也是就可以看见了。从事物的自然本性去看，大小、寿夭都是相对的，本身并没有区别。从事物之时的间距去看，肝与胆的距离如楚与越一样远，如果从一致性去看，万物也都一样，找不出差别。总之，在庄子看来，差别、矛盾不是事物本身的属性，而是人们主观观察所赋予的。“万物以不同形相禅”，而本质却是一样的，因而认识也就没有必要了。

2、认为人的主观认识能力也是相对的，甚至作为认识的主体的真实性也值得怀疑，因而否认认识的可能性。庄子说：

“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已！已有为知者，殆而已矣！（《养生主》）

生命是有限的而知识却是无限的，以有限的生命去追求无限的知识，只能是筋疲力竭。既然如此，还要去汲汲追求，那就疲困不堪了。何况人本身也不一定真实存在。何以见得？

“昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与？胡蝶之梦为周与？周与胡蝶则必有分矣。此之谓物化。”（《齐物论》）

他（它）们究竟谁是谁？有没有一个真实的庄周存在？这些都成了疑问。两者之间是应有区别的，但又处在“物化”过程中。认识的主体都是如此，还能认识什么呢？

3、认为真理是相对的，没有客观准绳，因而事物本身是不可知的。庄子说：

“庸讵知吾所谓知之非不知耶？庸讵知吾所谓不知之非知耶？且吾尝试问乎女：民湿寝则腰疾偏死，鰌然乎哉？木处则惴栗恂惧，猨猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，蝍蛆甘带，鸱鸦耆鼠，四者孰知正味？猨猵狙以为雌；麋与鹿交；鰌与鱼游。毛嫱、丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾恶能知其辨？”（《齐物论》）

“正处”、“正味”、“正色”根本就没有一个共同的标准。广言之，仁义、是非也没有客观标准，怎么可以判断谁是正确的呢？譬如：

“既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也？我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也？而果非也邪？其或是也？其或非也邪？其俱是也？其俱非也邪？我与若不能相知也。则人固受黮闇，吾谁使正之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，恶能正之？使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之，既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？”（同上）

甲乙双方的是非之辩，根本不能判断谁是谁非，那末等待谁来解决呢？只有调和了事：

> “是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。”（同上）

“枢”即枢纽、关键。“道枢”即指“道”的核心。意思是说，彼此本来是不相矛盾的。固然各有各的是非，但果真有彼此区别吗？还是没有彼此区别吗？看来彼此是同一的，它体现了“道”的根本。庄周以为，掌握了这个根本，就可以应付无穷的是非问题。

庄周的相对主义、怀疑论和不可知论，在中国哲学史上最有代表性。他之所以失足，有其阶级根源和认识根源。他作为已经没落的奴隶主阶级的遗民集团的思想代表，对于已经确立的封建统治，感到毫无反抗的力量；也不象《老子》那样，幻想“观其复”，自然地退回到“小国寡民的时代。因而极度颓废，只能随波逐流，到虚幻的精神境界里去寻求自我安慰。表现在认识论方面，就是“不谴是非，以与世俗处”。（《天下》）“与其是尧而非桀也，不如两忘而化其道。”（《大宗师》）从其认识论根源来说，庄周是片面地夸大了认识的相对性的一面，割裂了相对与绝对的关系，不承认相对之中有绝对，从而使相对绝对化为相对主义。列宁指出：“对于客观的辩证法说来，相对中有绝对。对于主观主义和诡辩说来，相对只是相对的，是排斥绝对的。”①庄周正是排斥相对中有绝对而陷入相对主义的。

应该看到，庄周的体系包含了许多合理因素。譬如，他明确地提出了“通天下一气耳”（《知北游》）这一命题。尽管在他那里，“气”是“道”所派生的，但这个命题对尔后荀况唯物主

①《列宁选集》第二卷，第712页。

义哲学的建立，产生过重要的影响。再如，庄周在其陷入相对主义的思辨过程中，确也提出了一些辩证法的命题，在事物运动变化的问题上，在矛盾斗争的问题上，在变化规律的问题上，在世界的无限性的问题上，都有一些合符实际的猜测和认识。惟其如此，明清之际伟大的唯物主义思想家王夫之才作出“凡庄生之说，皆可因以通君子之道”（《庄子通·叙》）的结论。此外，《庄子》中的哲理寓言，用形象思维的形式，表达了事物的辩证性质，直到今天还脍炙人口。总之，庄周的思想对中国思辨哲学的发展，起了重要的影响，它是对以往的宗教哲学、伦理道德哲学的一个突破。当然，庄周思想的合理内核是被他所虚构的“道”的体系所封闭的，表现出了一种头足倒置的状态，从而成为一切没落阶级、阶层的人借以逃避现实的精神食粮，它的消极作用也是不可以低估的。

第七节　战国名辩思潮的代表惠施、公孙龙的哲学思想

战国名辩思潮的兴起

随着春秋末期以来发生的社会大变革，各诸侯国的名物制度也发生了变化，社会上普遍存在着“名实相怨”、“名不符实”的情形。同时，由于成文法的公布，围绕着“法”的问题，出现了辨名析理一派学者，他们“相訾相应”，提出了若干论题，从而形成了战国时期的名辩思潮。名实关系问题，因而也成为当时仅次于天人关系问题的又一个重要的哲学问题。

据《庄子·天下》记载，当时名辩家之中进行论辩的论题，较集中的有二十一个。如：

“卵有毛。鸡三足。郢有天下。犬可以为羊。马有卵。丁子有尾。火不热。山出口。轮不蹍地。目不见。指不至，至不绝。龟长于蛇。矩不方，龟（规）不可以为圆。凿不围枘。飞鸟之景，未尝动也。镞矢之疾，而有不行不止之时。狗非犬。黄马骊牛三。白狗黑。孤驹未尝有母。一尺之棰，日取其半，万世不竭。”

这些论题，大致可分为形而上学相对主义诡辩、绝对主义诡辩，以及朴素辩证法两种性质。显然，它们不止是一家之言。名实关系问题争论的开展，对中国古代哲学和逻辑学的形成和发展，起了重要的推动作用。

有史可征的最早提出名辩问题的是春秋末期郑国的邓析。他作竹刑，专门非难当时的执政子产，而与他同时的孔丘则提出了以名正实的“正名”说。嗣后，道家、墨家、法家、儒家都有论述，他们从各自所代表的立场出发，表达了不同的观点，形成了两条不同的哲学路线，构成了战国百家争鸣的一个重要内容。

名辩思潮的主要代表人物是惠施和公孙龙。

惠施（约公元前370—318年），宋国人，曾在魏国作相，为魏国制定法律，得到该国百姓和魏惠王的嘉许。《庄子·天下》说，当时有个叫黄缭的人问他“天地所以不坠、不陷和风雨雷霆之故”，他“不辞而应，不虑而对，遍为万物说。说而不休，多而无已。”还说：“惠施多方，其书五车，其道舛驳，其言也不中。”《荀子·非十二子》也说，惠施“不法先王，不是礼义。”可见，惠施非儒、非道，是一个博学和善于诡辩的思想家。

公孙龙（约公元前325—250年），赵国人，曾作过赵平原君赵胜的门客。据汉杨雄《法言》称：“龙诡辞数万”，可知他著述很多，今仅存《公孙龙子》六篇。其中《迹府》一篇是后人追记他生平的作品，其它五篇（《白马论》、《指物论》、《通变论》、《名实论》、《坚白论》）一般认定是他所作，是研究其

思想的重要资料。

惠施的“合同异”论

惠施思想的特点是“合同异”。《庄子·天下》说他有“历物之意”的十大论题，并“以此为大，观于天下而晓辩者，天下之辩者相与乐之。”这些论题可以分为四类：

甲：“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。”

“无厚，不可积也，其大千里。”

“天与地卑，山与泽平。”

“南方有穷而无穷。”

“我知天下之中央，燕之北，越之南是也。”

乙：“日方中方睨，物方生方死。”

“今日适越而昔来。”

丙：“连环可解也。”

丁：“大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。”

“泛爱万物，天地一体也。”

甲类论题是讲空间关系的。惠施认为，从抽象的空间角度看，“至大”是没有外限的；“至小”是没有内限的。但无论从宏观还是微观看，它们都是“一”。“大一”与“小一”的关系也就是“至大”和“至小”的关系。而两者又都是无限的，所以“大”与“小”乃是在于观察角度的不同，本质上都是没有差别的。“无厚”是一个几何学范畴。几何学上的面是无厚的，只考虑它的广度。但任何面积，必然是具体物体的面积，离开了物体的面积是不存在的。因而没有厚度的面现实中也不存在。事物的高低和南北方位，本来是都是相对的，高是对于低而言。低对于更低的，则可以称高；高对于更高的则成了低。南在北之南，南对于更南的地方则可称北；北在南之北，北对于更北的地方反倒成了南。但是它们在同一时间范围内却又具有绝对的意义。惠施

在空间关系上只强调大小、高低、厚薄、南北之间的相对性，而忽视、抹煞它们之间的绝对性，这是不符合辩证法的。

乙类论题是讲时间关系的。惠施认为，从抽象的时间角度考虑，日（正）中与日睨（偏斜）、生与死，今与昔都是相对的。诚然，就时间流逝的连续性来看，日行至“中”即刻又过了“中”而走向偏斜。今与昔也是相对的，刚刚步入今，它却成为昔，这是事物在此，同时又不在此的矛盾。生命亦是如此。生的同时，本身即开始死亡，生命是蛋白质新陈代谢的过程。这体现了事物是此和不是此的矛盾。这是就其相对性一面而言，它是辩证法的内容。但时间是连续性和非连续性的辩证统一，即是说，时间还有间断性的一面。时间的间断性，表现为中就是中，而不是偏；今就是今而不是昔，生不是死而是生。惠施只看到了时间的连续性一面，而忽视、抹煞了时间的间断性一面，这也是违反辩证法的。

丙类论题是一个纯诡辩论题。《战国策·齐策》说秦昭王曾派使者给齐襄王后送去一个玉连环，请齐国智能之士解开，意在侮辱齐国。齐国果然“不知解”，于是王后“引椎椎破之，谢秦使曰：‘谨以解矣’”。惠施当然不是指这种解法。他的论题是立足在没有绝对的事物这一基点上的。认识到事物不是绝对的，还只认识到辩证法的一个方面。事物总是绝对和相对的辩证统一，如果只承认相对而否认绝对，那就不是辩证法而是形而上学相对主义诡辩了。

丁类论题是讲“同”和“异”、“一”和“万”的关系的，这是惠施相对主义诡辩论的核心论题。“大同”指同类事物，它们本质相同，但却有区别。“小同”指不同类事物，它们本质不同，但却有相同的某些特征。惠施认为，“大同”与“小同”之间的差别，是“小同异”；万物完全相同一或完全相异，这是“大同异”。这里虽然提出了“同异”范畴之间的区别和联系，但它

只局限于“小同异”这个范围；一当进入“大同异”范围，则是只有绝对的差别和绝对的同一，这就形而上学地割裂了“同”与“异”之间的辩证关系，否认“同”中有“异”，“异”中有“同”。从毕同的角度看，万物无同、异之别；从毕异的角度看，万物也没有同、异之别，实际否认了事物有同、异之别，这也就是“合同异”。既然万物没有同异之别，那末就应该“汜爱万物”，与万物为友，融为一体。于是，惠施就与庄子趋向于一致了。

从惠施的“历物十事”，我们可以看到，只承认概念的普遍性，而否认具体事物的客观实在性，把物质世界归结为超时空的抽象的同一性概念，并以此来排斥物质世界的差别和矛盾的绝对性的一面，这就是他陷入相对主义诡辩的认识论根源。他的思维途径正是“大一”、“小一”——“合同异”——“天地一体”，直至取消事物的实在性及其差别。荀况说惠施“蔽于辞而不知实”，只知道搞概念上的诡辩而不懂得实际情况，这个批评是有道理的。

公孙龙的“离坚白”论

公孙龙思想的特点是“离坚白”。从现存《公孙龙子》一书看，代表公孙龙思想的有六个论题，它们可以分为两类：

甲：“天地与其所产者，物也。”（《名实论》）

“名，实谓也。”（《名实论》）

“物莫非指而指非指。”（《指物论》）

乙：“白马非马。”（《白马论》）

“坚白石二”（“无坚得白，其举也二；无白得坚，其举也二”）。（《坚白论》）

“二无一。”（《通变论》）

甲类论题反映了公孙龙的宇宙观和名实观。在他看来，世界

的本质是“物”。他说：

“天地与其所产者，物也。物以物其所物而不过焉，实也。实以实其所实而不旷焉，位也。”（《名实论》）

“物”，指代宇宙及其所生成的万有世界。“实”，表示物的具体内容和形式。“位”是指有“实”存在其间而不空旷的空间位置。这就是说，宇宙世界是由固定的物质形态所构成的，它们都是客观实在。这无疑是唯物主义宇宙观。从这个基点出发，公孙龙提出了“名（指）”与“实（物）”的关系问题。“名”，即对事物的称谓，或称作“指”。“指”是指代的意思。“名”和“指”都是指事物的概念。在他看来，“名”就是“实”的称谓。他说：“知此之非此也，知此之不在此也，则不谓也”；“知彼之非彼也，知彼之不在彼也，则不谓也。”（同上）意思是说，那个“物”在那个地方没有变化，就给予它原来的名称，否则就不给。这和“取实予名”的意思相同。这个思想如果用另一种方式表达，就是“物莫非指，而指非指。”这里前面两个“指”是作具体事物的概念，后一个“指”则是作一般事物的概念。意思是说：事物莫不有它的名称或概念，而具体概念并非一般概念。譬如“天地与其所产者”，都可以叫做“物”，这是一般概念。但是一般的“物”并不等于个别的“物”，因为物各有“实”，物各有“位”。他还说，“天下无物，谁径谓指？”如果天下没有“物”，那末用指去指什么呢？显然，这种名实观是唯物主义的。但是，在公孙龙论述“指”、“物”关系的时候，却暴露了他的形而上学绝对主义倾向。他说“指非指”，个别事物不等于一般的事物。在辩证法看来，个别与一般是对立统一的。个别包含着一般，比一般更丰富；一般是个别的抽象。列宁说：“**个别就是一般**……。这就是说，对立面（个别跟一般相对立）是同一的：个别一定与一般相联而存在。一般只能在个别中存在，只能通过个别而存在。任何个别（不论怎样）都是一般。任何一般都

是个别的（一部分，或一方面，或本质）。”①公孙龙恰恰违背了辩证法。他的绝对主义在乙类论题里暴露得更充分。

乙类论题表达了他对一般和个别、同和异、一和二等范畴的关系的看法。公孙龙认为，白马不能算马。“白马”是个别，“马是一般，个别不是一般。为什么呢？

> “马者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也，故曰白马非马。”“求马，黄、黑马皆可致；求白马，黄、黑马不可致。使白马乃马也，是所求一也。所求一者，白者不异马也。所求不异，如黄、黑马有可有不可，何也？”“以有白马为有马，谓有马为黄马，可乎？”（《白马论》）

“马”概念是指马的形体，“白”概念是指马的颜色，颜色的概念和形体的概念是不同的，所以“白马非马”。如果要马，黄马、黑马都可以送去，如果求白马，就不能送黄马、黑马。为什么黄马、黑马有时候能送去，有时又不能送去？可见有黄马、黑马只能是有马，却不可以说有白马。“是白马之非马，审矣！”如果有白马就说有了马，那末说有马就是有黄马可以吗？可见有马不等于有白马。这里，公孙龙看到了事物概念上的差异反映了事物之间的差异，这是唯物的，也是合乎辩证法的。但是他却因为事物之间的差异而否认它们之间的共性，把形式的区别当作本质的区别，把个别现象上的差异性拿来否认事物在本质上的共性，把本质和现象绝对对立起来，从而陷入了绝对主义诡辩。

从这种诡辩论立场出发，公孙龙还认为，坚硬和白色两种属性，不能同时存在于一块石头上。他说：

> “视不得其所坚，而得其所白者，无坚也；拊不得其所白，而得其所坚者，无白也。”“物白焉，不定其所白；物坚焉，不定其所坚。不定者兼，恶乎其石也？”

①《列宁选集》第2卷，第713页。

人的视觉只能得到“坚白石”的白色，得不到它的坚硬性；人的触觉只能得到“坚白石”的坚硬性，而得不到它的白色，可见“坚白不相盈”，是不能互相包含的。再者，事物之称为白色，并不只限于某种事物；同理，坚硬性也不固定在某种事物上。既然它们两种属性可以兼通万物，怎么可以仅仅把它们和石头联在一起呢？诚然人们感觉器官的职能是各不相同的，不同的感官只能反映一定事物的某一个侧面，如果仅凭某一感官去认识事物是不能揭示出事物的本质的，只有综合各感官的感性认识，才能形成完整的印象和观念，再上升为理性认识。公孙龙把人们感官的不同职能加以割裂，否认感知过程的统一性，从而陷入了绝对主义。再如，“坚”、“白”可以同时成为不同事物的属性，这是事物的多样性决定的。但公孙龙却以此断定“坚”、“白”可以离开具体事物而存在，这种割裂事物与其属性的理论，也是形而上学的。

论证“白马非马”和“坚白石二”的方法论根据是“二无一”。所谓“二无一”，是说统一体中的两个方面，没有一致性，否认矛盾的统一性的一面。他用“左”与“右”指代事物的两个方面，指出事物既然分成两个方面，它们就无所谓谁是“右”，谁是“左”，而各是各。可见“二无一”实质是说“一”中无“二”。“一”是绝对的、孤立无偶的；“二”乃是两个“一”，而不是“一”中分成的对立统一体。为了说明这个论题，他举了四个例子：“羊合牛非马”，“牛合羊非鸡”；“青以白非黄”，“白以青非碧”。前两例是从形状来证明，一马不能分牛和羊，尽管它们都是四足；二足的鸡也不能分成四足的牛和羊。同理，青与白不能合而为黄色，同时也不能合而成碧色。青、白、黄是各自独立、互不相关的。这正如马和白只能合而为白马，而不能合而为马；坚和白只能合而为坚石和白石，而不能合而为坚白石一样。在辩证法看来，一与二的关系是对立统一的一分为二，合

二而一，一中有二是事物的本来面目，公孙龙却否认了这一点，这是他形而上学诡辩论的方法论根源。

从现存的公孙龙的论题中可以看出，他确实猜到了个别与一般、同与异、一与两之间的差异和矛盾，这对于认识史的发展是一个重要的贡献。但他不懂得，个别与一般既是对立的，又是统一的。离开了具体颜色的马，就无所谓马；离开了具体属性的石也无所谓石，公孙龙割裂了它们之间的联系，因而陷入了诡辩。

列宁说："概念的全面的、普遍的灵活性，达到了对立面同一的灵活性，——这就是问题的实质所在。这种灵活性，如果加以主观的应用＝折衷主义与诡辩。"①惠施的"合同异"，正是把概念的灵活性加以主观的应用，否认相对之中有绝对；公孙龙的"离坚白"则拒绝这种灵活性，在一种"绝对不相容的对立中思维"，两个人终于殊途而同归于形而上学诡辩论。

总结他们所以失足的理论思维教训，对于启迪后来者的反思，是有重要意义的。后期墨家的《墨辩》，正是通过对"合同异"和"离坚白"进行了否定的综合，才得以形成战国中期辩证思维的一个新的圆圈。

第八节　战国后期"百家争鸣"的总结者荀况的哲学思想

荀况及其"隆礼重法"的政治论

荀况（约公元316—235年），字卿，又称孙卿子，赵国人，战国百家争鸣的总结者，杰出的唯物主义思想家。荀况是儒门弟子，属战国后期儒家的左翼。他博学

①《列宁选集》第38卷，第112页。

善辨，年轻时便到齐国稷下学宫讲学，曾三度被推为学宫之长。他曾两次作楚兰陵令，又曾西游入秦，议兵于赵，晚年罢官居兰陵，从事著述。现存《荀子》三十二篇，是研究他的思想的直接史料。

荀况生当战国后期。其时，由于各诸侯国先后经历了封建变法运动，巩固了封建经济基础，促进了社会生产力的发展，加强了各地区之间的联系，结束“诸侯异政、百家异说”的混乱局面，实现全国统一的条件逐渐趋于成熟。同这种全国统一的趋势相适应，先秦诸子的“百家争鸣”也发展到了进行总结的阶段。荀况的思想，正是在这样的历史要求下出现的。

政治上，荀况反映了当时由军功、垦殖等途径上升而成的一部分地主阶级在政治上、经济上的要求，主张建立“令行禁止”、“天下为一”的统一的中央集权的封建秩序，其中心内容是“隆礼”、“重法”。

“礼”，原本是奴隶制宗法制度的各种等级、道德和礼节的仪式规范。荀况根据新兴地主阶级的要求重新作了解释。

荀况认为，统治阶级制定“礼”的目的是规定人们不同等级的物质和精神生活的“度量分界”，调节物质和人欲之间的关系，以防止矛盾斗争，从而使统治秩序“相持而长”。

奴隶主阶级讲“礼”，是为了维护奴隶主阶级的宗法等级制，即世卿世禄制度。孔丘“复礼”的目的也在于此。荀况则认为，“虽王公士大夫之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”（《王制》）这是说应该以“礼”为标准，重新划分封建等级。他说。

“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”（《富国》）

“论德而定次，量能而授官，皆使人载其事而各得其所

宜。”（《君道》）

所谓“有等”、“有差”、“有称”、“定次”，就是严格区分封建等级界限。荀况认为，“少事长，贱事贵，不肖事贤，是天下之通义也”。（《仲尼》）这是明显的剥削阶级偏见，但尽管如此，它却为新兴封建地主阶级登上政治舞台，建立新的封建官僚制度提出了理论依据。

奴隶制的“礼”，是一个社会政治和伦理范畴。荀况则认为“礼”是经天纬地，贯通自然与社会，包罗万象的普遍法则。其根本作用是“上事天，下事地，尊先祖而隆君师”。（《礼论》）这种“礼”，对于封建国家，正如绳墨之于曲直，衡之于轻重，规矩之于方圆，是衡量一切的最高标准，是“治国之本”，“人道之极”，以致“天下从之者治，不从者乱；从之者安，不从者危；从之者存，不从者亡”（《礼论》），直接关系到国家安危。因此，他主张“隆礼”。

“重法”和“隆礼”是一致的。这里的“法”，亦指维护封建等级制度的法则。在荀况看来，“礼”和“法”是同一序列的概念。他说：“礼义者，治之始也”；（《王制》）又说：“法者，治之端也。”（《君道》）但是，“礼”与“法”的地位是不相同的。他说：“礼者，法之大分，类之纲纪也。”（《劝学》）“礼”和“法”，譬犹“纲”和“目”一样，“由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之。”（《富国》）这是说，“礼”是用来节制统治阶级的行为的；“法”则是用来制裁老百姓的。正如《成相》篇所说的：“治之经，礼与刑（法），君子以修百姓宁。”“隆礼”“重法”相结合，就能使封建统治秩序得到巩固。荀况“隆礼”“重法”的政治主张，反映了新兴地主阶段加强和巩固地主阶级专政的强烈愿望。在当时是有一定进步意义的。

“明于天人之分”的天人关系论

战国末期，随着农业生产和商品交换的发展，人们在生产斗争中积累的知识也越来越丰富。天文、历法，农学、数学、医学、生物学、冶炼术等科学和技术都取得了显著的进步，积累了不少经验，为比较正确地解决天人关系问题提供了条件。而这个任务则是由荀况完成的。荀况批判地审查了先秦诸子百家关于天人关系的学说，尤其是批判了思孟一派主观唯心主义的“天人合一”说，提出了“明于天人之分”和“制天命而用之”的命题，把我国先秦以来的唯物主义哲学升华到了一个新高度，从而终结了先秦哲学的重大理论问题。

荀况的天道观主要地有如下一些内容：

一、天道自然。“天”是什么？荀况认为“天”是客观存在的自然界。日月星辰，阴阳风雨，水火草木，鸟兽虫鱼，乃至人类等形形色色的事物和现象，都存在于这个物质世界，即所谓“万物同宇而异体”。（《富国》）他说：

> “列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神；皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。”（《天论》）

这是说，各种星宿有秩序地转动，日月轮番照耀，四季相继更替，阴阳二气不断变化，风雨普遍降施，万物各自在自己的适宜条件中生长、繁育，这种自然内在的潜移默化的机制就是“神”，都知道自然所以生成的万物，却又不知道它无形迹可究，那就叫“天”。可见荀况所说的“天”，其实就是不断运动变化的自然界。

在荀况看来，宇宙万物不是神造的，而是自身矛盾运动的结果。他说：

> “天地合而万物生，阴阳接而变化起。”（《礼论》）

宇宙万物的形成、发展、变化，都是天地、阴阳之气的矛盾交感作用引起的。世界上的一切现象都被认为是“天地之变，阴阳之化”。(《天论》)这是一种朴素唯物主义的、具有辩证法思想的宇宙生成论。它的意义并不在于对天道的唯物主义的科学猜测，因为正如恩格斯所说：“这种观点虽然正确地把握了现象的总画面的一般性质，却不足以说明构成这幅总画面的各个细节。”①它的意义在于：在人类认识史上，从理论上冲决了天命神学的堤坝，抹掉了“神”和“天”的神秘主义色彩，揭示了“神”、“天”范畴的物质性本质，为尔后唯物主义和辩证法思想的发展建立了一个坚实的基点。特别应该指出的是，荀况在论证天人之分的同时，提出了“形具而神生”的命题。这是中国哲学史上第一个对精神和形体的关系的明确回答，它坚持了物质第一性，精神第二性的观点，在当时是一个了不起的突破。

二、天行有常。荀况指出：“天有常道矣，地有常数矣”。(《天论》)“常道”、“常数”是同一序列的范畴，都是指固有的法则。他说：

> 天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。”(《天论》)

这是说，天道是按自身固有的规律运动变化的，它不因为人世间统治者的好坏而发生改变。相反，人们只有遵循自然规律，就能得到好的结果；如果倒行逆施，违背天道，就要遭殃。

正是基于这个观点，荀况对传统的宗教迷信观念进行了深入的理论批判。他说：

> “星队，木鸣，国人皆恐。曰：是何也？曰：无何也，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党见，是无

①《马克思恩格斯选集》第3卷，第417页。

世而不常有之。……物之已至者，人祆则可畏也。”（《天论》）

荀况认为，自然界出现的日月之蚀，腥风恶雨，星坠木鸣等怪异现象，都是天地阴阳矛盾运动的一种反映，无论什么世道都可能见到。感到奇怪是可以的，害怕它，那就大错了。在已经发生的事情中，倒是人们倒行逆施造成的怪现象才最可怕。在当时的生产力水平上，荀况能够用客观规律性来解释自然现象，否定传统的宗教迷信观念，这正是他超出他的前辈的地方。荀况还进一步揭示了统治阶级进行宗教迷信活动的政治实质。他说：

“雩而雨，何也？曰：无何也。犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。”（《天论》）

“雩”是古代求雨解旱的一种祭祀仪式。在荀况看来，久旱必雨，这是自然规律，雩不雩都一样。发生了日月蚀便击鼓以救，天旱便举行“雩”舞，决断大事便进行卜筮，并不是因为能祈求到什么，而不过是一种文饰政事的手段。至于人死以后“哀夫，敬夫，事死如事生，事亡如事存”，举行各种祭祀仪式，那纯粹是“志意想慕之情”，是尽“人道”而非“鬼事”。（《礼论》）

三、天人相分。荀况认为，同自然界一样，社会人事也有自身的运动规律。但是，天人相分，自然界和人类社会不同，它们各有自己的职分，天道不能干预人事。社会治乱的根源只能从社会自身去寻找。荀况指出：

“强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不贰，则天不能祸。……本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍道而妄行，则天不能使之吉。……受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。故明于天人之分，则可谓至人矣。”（《天论》）

意思是说，天不能主宰人的命运。遵循客观规律，天不能给人

降灾祸；违背客观规律，天也不能给人降福，这是天人有别的缘故。所以，懂得天人有别，就算是最高明的人了。列宁指出：在人面前是自然现象之网，本能的人，即野蛮人没有把自己同自然界区分开来，自觉的人则区分开来了。"①荀况正是这样区分的。在他看来，人是自然界的一部分，来自自然界，依赖自然界，人的精神生活和物质生活都离不开自然界；但人又不同于自然，他们各有自己的不同职能，"天能生物，不能辨物，地能载人，不能治人"；（《礼论》）"天有其时，地有其财，人有其治"，（《天论》）人与自然是矛盾的。自然界没有主观意识，人却有能动作用。人能认识自然规律，利用自然规律。这种明于天人之分的思想，是先秦以来天人关系理论的新飞跃。

四、"制天命而用之"。荀况提出"明于天人之分"，其目的是叫人们不要迷信"天"，而应该积极发挥人的主观能动作用，去控制自然、改造自然、征服自然，使之为人自身服务。他说：

> "大天而思之，孰与物畜而制之！从天而颂之，孰与制天命而用之！望时而待之，孰与应时而使之！因物而多之，孰与骋能而化之！思物而物之，孰与理物而勿失之也！愿于物之所以生，孰与有物之所以成。故错人而思天，则失万物之情。"（《天论》）

这是说，与其迷信惟天惟大，去思慕它，歌颂它，等待它的恩赐，听任万物自然地生长，想着它们为我所用，敬仰万物生成的神秘过程等等，不如控制自然规律，使其得到充分合理的利用。因此，如果忽略了人的因素而去仰慕天道，那就失去了自然万物的本性了。荀况强调要"敬其在己者"，而不要"慕其在天者"。他坚信，只要发挥人的能动作用，善于利用自然规律，就能做到

①《列宁选集》第38卷，第90页。

物产丰饶，衣食有余。这种“制天命”、“裁万物”、“骋能而化之”的革命的辩证法思想，正是处于上升时期的新兴地主阶级在政治上的朝气和发展农业生产的必胜信念的反映。

“天官簿类”与“心有征知”的认识论

荀况的认识论是以唯物主义的反映论为前提的。荀况是唯物主义的可知论者。他说：“凡以知，人知性也；可以知，物之理也”。（《解蔽》）能够认识事物是人的本性；可以被认识，是事物本身固有的道理。人的认识，正是主观去认识客观而形成的。

一、“知之不若行之，学至于行之而止矣”。在认识的来源问题上，荀况反对“生而知之”论。他认为人的知识既不是生与俱来的，也不是通过内心反省就可以体验得到的。人们只有通过对客观事物的观察比较和对前人所积累的知识的学习，才能得到所需要的知识。他说：

> “故不登高山，不知天之高也；不临深溪，不知地之厚也；不闻先王之遗言，不知学问之大也。……吾尝终日而思矣，不如须臾之所学也；吾尝跂而望矣，不如登高之博见也。”（《劝学》）

人的认识，是对客观事物的反映，只能从客观实际和学习中来。他指出：“材性、智能，君子、小人一也。”（《荣辱》）人的认识能力和掌握才能的能力，无论君子还是小人，都是一样的，没有等级差别。即使是尧和禹这样的圣人也不是“生而具者”。之所以有贤愚之分，完全是后天的“注错习俗”，即人们的主观行为和习俗不同造成的。他举例说：跛鳖能致千里，六骥却办不到。为什么呢？“是无他故焉，或为之，或不为尔”（《修身》），原因就在于主观努力不同。“故积土而为山，积水而为海，旦暮积谓之岁。……涂之人百姓，积善而全尽谓之圣人。……圣人也者，人之所积也。”（《儒效》）普通百姓只要善于积累

知识就可以成为圣人。荀况这个思想正是对孔丘“唯上智与下愚不移”这一命题的有力否定。

既然认识来源于人的主观努力，来源于“行”，即后天的学习，因此在知行关系问题上，行比知更重要。他说：

> “不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至于行之而止矣。行之，明也，明之为圣人。……故闻之而不见，虽博必谬；见之而不知，虽识必妄；知之而不行，虽敦必困。”（《儒效》）

在荀况看来，无论是间接知识，或者是直接的感性知识和理性知识，都没有比“行”更重要的。因为知而不行，知道得再多也必然困惑糊涂，没有用处。所以，人们认识的目的就在于“行”。这样，荀况不仅把“行”看作认识的来源，而且也看作是认识的目的，这是唯物主义的。荀况认为，“知”和“行”是人们认识客观事物规律性的两个主要环节。他说：“知道：察，知道；行，体道者也。”（《解蔽》）掌握事物的规律性，既要思想上明察又要在行动上去实行、体验。荀况还认为，凡是正确的认识必须是经得起检验的。他说：“凡论者贵其有辨合，有符验。”（《性恶》）所谓“辨合”、“符验”都是用事实进行检验的意思。他认为，凡行之有效的就是正确的。这都是很深刻的见解。

但是，也应该指出，荀况并没有科学地解决认识的来源问题。他这里所说的“知”和“能”的“有所合”，所说的“行”，并不是指社会实践，而是指的人的主观的道德行为要符合统治阶级的各种礼仪规范。“学至于行”也即是“学至于礼”，认为这样就达到了“德之极”（《劝学》），这是错误的。荀况不能理解社会实践是人的认识发展的基本来源，只能对人的认识作一种肤浅的、直观的理解；把人的认识能力仅仅看作是人的自然本质或本性，这也是不对的。

二、“天官簿类”和“心有征知”。在认识路线上，荀况主

张从物到感觉和思想，最后由思想来裁决。荀况认为，认识是从感觉开始的。他把人的认识过程区分为两个阶段：

第一阶段是“缘天官”或“天官意物”阶段。“天官”即人天然就具备的感觉器官。荀况认为，要认识事物的不同属性，必须依靠感觉器官(“缘天官”)。“天官”包括人的眼、耳、鼻、口（舌）、形（身），它们各自发挥着不同的官能作用，缺一不可，不能互相替用。譬如，靠眼可以体认各种不同的形状、颜色、纹理；靠耳可以辨别清、浊和奇特的声音；靠口可以品尝甘、苦、咸、淡、辛、酸等不同的味道；靠鼻可以嗅出香、臭、芬、腐、腥、燥等不同的气味；靠形体可以体验到痛痒、冷、热、滑腻、枯燥、轻、重等不同的感觉。但是，有了这些感觉器官得来的感觉，还不能形成正确的认识，还必须通过“征知”阶段。荀况说：

> “心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也；然而征知必将待天官之当簿其类然后可也。”(《正名》)

“征知”就是在感官感知的基础上，对感觉印象进行分析、辨别和验证，形成概念和判断。荀况把思维器官称作“天君”，或称作“心”。他认为“心”有“征知”，即验证知识的作用。但是，“征知”必须通过感官接触各种事物才能抉择。可见“征知”就是在感性认识的基础上进入到理性认识的阶段。

在荀况看来，“天官簿类”与“心有征知”是人们形成认识不可缺少的两个阶段。“簿类”必须“征知”，否则得来的认识是不可靠的，“征知”又必须以“簿类”为基础，不然“征知”就失去了依据。但是“天官”和“天君”在认识中的地位和作用是不一样的。后者比前者更重要。他说：“心居中虚以治五官，夫是之谓天君”。又说：“心者，形之君也，而神明之主也。”(《解蔽》)如果仅仅只通过“五官”有了感性认识，而“心不使焉，则黑白在前而目不见，雷鼓在侧而耳不闻”（同上），不能产生正确的认识。荀况关于认识必须经过两个阶段的思想，以

及对这两个阶段之间的辩证关系的论述，是他对唯物主义认识论发展的一个重大贡献。

荀况还对产生错误认识的认识论根源进行了探讨。他说："凡人之患，蔽于一曲而闇于大理。"人们之所以在认识上出现毛病，原因就在于被一些局部的现象所蒙蔽，犯了片面性的错误。他认为，造成这种相互蒙蔽的原因很多，既有主观方面欲和恶等偏见的原因，也有客观上时间和空间方面的原因。任何事物都有差异，没有不是一个侧面掩盖另一个侧面的，只看到它们的某一个片面而忽视了另一个方面，蔽于此而不知彼，就容易形成认识上的片面性，这是思想方法上的共同毛病。他这种思想不仅是唯物主义的，而且包含了丰富的辩证法思想。

荀况还进一步从认识论的角度，分析了产生鬼神观念的思想根源。在他看来，世上本来没有什么鬼神，"凡人之有鬼也，必以其感忽之间疑玄之时证之，此人之所以无有而有无之时也，而已正事。"（《解蔽》）人们之所以觉得有鬼神存在，一般是以自己在神志不清的时候产生的错觉来作判断的。他说："彼愚者之定物，以疑决疑，决必不当。夫苟不当，安能无过乎！"（《解蔽》）荀况对鬼神否定的哲学论证，揭示了经验论陷入唯心主义的认识论根源，这是对先秦以来的有神论以及墨翟因经验论而导致"天志"、"明鬼"论的观点的批判总结。

三、"虚壹而静"以"解蔽"认识方法。鉴于人们在认识上容易犯表面性和片面性的毛病，荀况提出了"虚壹而静"以"解蔽"的认识方法论。"虚壹而静"是对宋尹学派"静因之道"的批判继承。荀况说：

"治之要在于知道。人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。"（《解蔽》）

治理国家的关键在于掌握规律，其途径是使思维器官（"心"）"虚壹而静"。这里的"虚"，是指不以已有的知道妨碍再去接

受新的知识；“壹”，是指思想专一；“静”是指思想宁静。荀况认为，“心”要知“道”，必须做到“虚壹而静”，即虚心、专心、静心。

他列举了认识过程中的三对矛盾：“藏”与“虚”，“两”与“一”，“动”与“静”，并对这三对矛盾进行了辩证的分析。他说：

> “人生而有知，知而有志。志也者，藏也；然而有所谓虚，不以所已藏害所将受谓之虚。”（《解蔽》）

人生来就会有认识，获得某种认识以后就能记忆下来，这也就是“藏”。然而还有虚心，这就是不因某种已有的知识去妨碍接受新的知识。“藏”和“虚”不是绝对对立的，它们统一在“心”的基础上。惟其“虚”，才能有所“藏”。前者是后者的前提，后者是前者的结果。这就是要人们防止先入为主，排除主观成见，不断地去虚心积累新的知识。荀况说：

> “心生而有知，知而有异。异也者，同时兼知之；同时兼知之，两也；然而有所谓一，不以夫一害此一谓之壹”。（《解蔽》）

人的心生来就有认识能力，而且可以同时博知两种或多种事物，这就是“两”；但是毕竟有所专一，不因为对某种事物有认识而妨碍去专一地认识另一些事物。“一”和“两”的辨证统一就是“壹”。它们两者不是绝对对立，而是相辅相成的。荀况说：

> “心枝则无知，倾则不精，贰则疑惑。壹于道以赞稽之，万物可兼知也。”（《解蔽》）

思想分散就得不到知识，有片面性就得不到准确的知识，思想不专一就会模棱两可。对某种事物的规律有了深刻的认识，并借以考察万物，那末也可以同时认识其它事物。这里的“两”和“一”的关系，也即是“博”和“约”的辩证关系。荀况还说：

“心，卧则梦，偷则自行，使之则谋。故心未尝不动也，然而有所谓静，不以梦剧乱知谓之静。”（《解蔽》）

“心”有能动性，经常在动，在考虑问题。比如睡着了就做梦，精神一不集中就胡思乱想，使用它又能进行思考。所以“心”没有不动的时候。但它也有“静”的一面，不以梦或各种空想来扰乱思想就叫做“静”。在荀况看来，“动”和“静”也是对立统一的。“动”是绝对的，“静”是相对的。不动就不能进行思维；但要正常思维就必须排除各种妄想，使思想静下来。

荀况认为，正确处理上述三方面的辩证关系，才算做到了“虚一而静”，达到了“大清明”，亦即认识上完全透彻、无所偏蔽的境界。他说：

“虚壹而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远，疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物。制割大理而宇宙理矣。……夫恶有蔽矣哉！”（《解蔽》）

这是说，一旦进入了“大清明”境界，那末万物没有不能辨认的，也没有能辨认而不能作出判断和评论的，也没有判断和评论不符它的本来面貌的。同样，坐在家中可以了解天下发生的事情，处于当今能够评论往古和未来，通观万物而掌握它们的实际情况，考察社会历史的治乱兴衰而通晓它的演变法则，治理天地而利用万物。把握了事物的根本规律，宇宙间的一切就可以治理得有条不紊了。哪里还有片面性呢？荀况在认识方法上的辩证思维水平，较之消极被动的反映论，无疑是非常突出的。但是，这里也明显地表露了他强调“心”的作用而轻视感觉经验的唯理论的倾向。

四、“制名以指实”的唯物主义认识原则。在名实关系问题上，荀况在继承墨家学派“取实予名”和公孙龙以及后期墨家“名，实谓也”的唯物主义名实观的基础上，对名实关系作了辩

证的论证，对先秦逻辑学和认识论作了总结性的概括。

首先，荀况把“名”分为四类：“刑名”（刑法的名称）；“爵名”（爵位的名称）；“文名”（礼仪的名称）；“散名”（泛指一般事物的各种名称）。他认为，后王创立名称是一个“有循于旧名，有作于新名”的批判继承过程。

其次，荀况对所以要有名（“所为有名”），名称同异的根据（“所缘以同异”）和制名的基本原则（“制名之枢要”）等问题作了阐述。他认为，社会上存在着贵贱、同异等差别和矛盾，如果不制定名称，就会出现“异形离心交喻，异物名实玄纽”的混乱现象，以至“志必有不喻之患，事必有困废之祸”。（《正名》）如果有了符合事实的名称，“名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。”（同上）可见制名的目的是为了便于统治。他认为，确定名称的同异，是根据人们感觉得来的事实。“凡同类同情者，其天官之意物也同”（同上），就可以以此来判断它们的名称的同或异。他说：

> “同则同之，异则异之；单足以喻则单，单不足以喻则兼；单与兼无所相避则共，虽共，不为害矣。知异实者之异名也，故使异实者莫不异名也，不可乱也。犹使同实者莫不同名也。”（同上）

这是说，事物相同就用同名，事物不同就用异名；单名能反映事物的本质就用单名，否则就用复名。如果单名和复名不相矛盾就用共名，用共名也并不妨害对事物的认识。懂得异事必须异名的道理，就应该使不同的事物具有不同的名称，如同事必须同名一样，不可混乱。这里，通过对“单名”、“复（兼）名”、“同名”、“异名”和“共名”之间的辩证关系的论返，提出了“同实同名”、“异实异名”的制名原则。

荀况还进一步提出和论述了“共名”和“别名”的辩证关系。他说：

"故万物虽众，有时而欲徧举之，故谓之物。物也者。大共名也。推而共之，共则有共，至于无共然后止。有时而欲徧举之，故谓之鸟兽。鸟兽也者，大别名也。推而别之，别则有别，至于无别然后止。"（同上）

这里的"共"即一般的意思，"别"即个别的意思。"物"同"鸟兽"的关系，就是一般和个别的关系。"共则有共"是说共名之上还有大共名，与之相对的共名也就成了它的别名；"别则有别"是说别名之下还有更低一级的别名，原来与之相对的别名也就成了它的共名。"推而共之"和"推而别之"是个从别到一般和一般到个别的逻辑推理过程。这都表明荀况已经认识到了事物及其名称的同和异，一般和个别之间的区别和联系。荀况还认识到"名无固宜"、"名无固实"，主张"稽实定数"，反对把名称看作僵化的概念，反对"以名乱名"、"以实乱名"和"以名乱实"等一类唯心论和形而上学诡辨，这是对先秦名实关系问题争鸣的批判总结，是对认识论和逻辑思想发展的重要贡献。

"性恶"论

荀况从确立封建制和地主阶级专政的需要出发，针对孟轲的"性善"论，提出了"性恶"论。

一、"性恶"、"善伪"与"化性起伪"。关于"性"的内涵，荀况作了下面一些具体规定：

"生之所以然者，谓之性。"

"性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。"（《正名》）

"性者，本始材朴也。"（《礼论》）

"凡性者，天之就也，不可学，不可事……不可学、不可事、而在天者，谓之性。"（《性恶》）

这都是说，人性是一种生与俱来的原始质朴的自然属性。这种人性的具体表现就是"饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休"。（《性

恶》）他还说：

> “若夫目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也；感而自然，不待事而后生之者也。”（《性恶》）

可见荀况所讲的人性，是一种超出于社会阶级之上的，单个人的抽象的自然生物性，是一种本能的心理。荀况把人的这种对物质生活的欲求看作与封建制的道德礼仪规范格格不入的东西，认为人性“生而有好利焉”、“生而有疾恶焉”、“生而有耳目之欲，有好声色焉”，如果“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴”。（《性恶》）所以，他说人的本性是恶，而不是善。

那末人的善性是怎么形成的呢？荀况说：“人之性恶，其善者伪也”。（同上）“伪”就是人为的意思。善不是先天就具有的，而是后天经过长期的教化和学习而形成的。“性”和“伪”是相联系又相区别的。具体说，“性”是先天赋予人的，“伪”则是后天人为的；“性”产生“恶”，而“伪”则导致“善”。“善”是指思想和行为能够符合新兴封建地主阶级的“礼仪法度”；而“恶”则是“偏险悖乱”，违背封建地主阶级的“礼仪法度”的。“善”与“恶”是对立的，因而“伪”与“性”也是对立的，但是，“无性，则伪之无所加；无伪，则性不能自美。”（《礼论》）只有“性伪合”，才能完成封建帝王建立统一的封建地主阶级专政的业绩，使天下得到治理。

在“性”与“伪”这对矛盾中，荀况更强调“伪”这一面。他说：“尧舜之与桀，其性一也，君子之与小人，其性一也。”（《性恶》）他们本来都是天生性恶的，之所以后来出现贤、愚不肖的区别，原因在注错习俗之所积耳”。（《荣辱》）都是由于后天的举止和习俗的长期积累所造成的。由此，他提出了“化性起伪”的命题。所谓“化性起伪”，就是通过人的主观努力，

"起礼义，制法度"，转化人的"恶"的本性，使之符合封建道德规范。"化性起伪"强调人的本性可以"化"，可以改造，强调后天学习和环境习俗对于改造人性的重要作用，"强调涂之人"和"圣人"的先天本质一样；同时，还强调了普通人转化为圣人的"可以为"和"未必能"。"能不能之与可不可"之间的区别和联系，这都具有朴素唯物主义和辩证思想的因素。

二、性恶论的唯心论本质和"性伪之分"的合理因素。当然，荀况的"性恶论"仍然是抽象的人性论，质言之，还是唯心主义的。荀况批评孟轲混淆了"性伪之分"，而他自己则混淆了人的自然属性和社会属性的区别。他不懂得在阶级社会里，人性就是人的社会性，阶级性。而把它看作一种超阶级的自然的本质，一种纯粹的生物性，一种离开社会阶级关系的全体的人所共有的抽象的东西，这就不可避免地堕入唯心论。马克思曾经指出："人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。"① 在马克思主义的哲学中，人性决不是先天赋予某个人的抽象的自然属性，而是在一定社会关系基础上形成的具体的社会属性，在阶级社会中，人的本性就是在现存的阶级关系中表现出来的阶级性。荀况不懂得在阶级社会里，社会是划分为阶级的，因而也就不能懂得阶级社会里的人的本性也是人的社会阶级本质；同时，他更不懂不同的阶级存在着不同的善恶观念。从而使他的整个论点离开了唯物主义。

"明分使群"的社会起源说

从"人之性恶，其善者伪也"的人性论出发，荀况提出了"明分使群"的社会起源说。他说：

"（人）力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？

①《马克思恩格斯选集》第1卷，第18页。

曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物。故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。故人生不能无群，群而无分则争，争则乱；乱则离，离则弱，弱则不能胜物；故宫室不可得而居也，不可少顷舍礼义之谓也。”（《王制》）

这都是说，人之所以区别于禽兽，并能役使家畜等动物，原因在人能合群，结成一定的社会组织，而动物却不能。人之所以能群，在于人能根据礼义标准划分的等级进行不同的社会分工，形成一个相互合作、协同行动的统一整体，从而显示出集体的力量，制驭它物，战胜自然。反之，如果不能互相结合，组织起来，或者不讲职分和等级差别，杂乱地结合，就会引起争夺，人心离散，而被自然淘汰。所以荀况又说：

“欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。故百技所成，所以养一人也。而能不能兼技，人不能兼官；离居不相待则穷，群而无分则争。穷者患也，争者祸也。救患除祸，则莫若明分使群矣”。（《富国》）

“分”，指等级名分。“明分使群”就是确定上下职分和等级的差别来组织社会。“分”的标准是“礼义”，即伦理道德。在荀况看来，人之所以区别于动物，形成战胜自然的社会组织，根本原因在于人有礼义法度加以制约，这种人物之辨的思想正是荀况自然观中“天人之辨”的思想在社会历史观中的深化。荀况认为，人们为了生存和发展，不能没有物质欲求；但是“欲多而物寡”，如果没有等级差别的规定，就会发生争论，扰乱社会。礼义法度就是为了解决“欲多物寡”的矛盾而制定的。

荀况关于社会起源的理论，是具有唯物主义因素的。首先，“明分使群”的命题，区别了人和其它动物。在他看来，人之所以“最为天下贵”，就在于人具有社会性，能“分”，能“群”。惟其如此，人才能“制天命而用之”。其次，荀况还试图从人们

解决物质生活自身的矛盾中探寻社会礼法制度的起源，这对于清算当时社会历史观中的天命神权思想，也是很有意义的。

在历史观上，荀况存在着厚今薄古与“古今一度”、“虽久同理”的矛盾。荀况针对孟轲“法先王”的思想，提出了“法后王，一制度”的主张。他说：

“百王之道，后王是也。”（《不苟》）

“欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也。彼后王者，天下之君也，舍后王而道上古，譬之犹舍己之君而事人之君也。”（《非相》）

荀况所说的“后王”，一是指三代以后的贤明君主；更主要的是指当时可以完成天下统一大业的封建地主阶级的明君。质言之，“后王”就是荀况所理想的最高封建统治者。所谓“法后王”，也就是“以圣王为师，案以圣王之制为法，法其法以求其统类，以务象效其人。”（《解蔽》）亦即效法这种理想的圣王的法制并掌握其纲领，努力仿效其为人。这都体现了荀况面向现实，厚今薄古的思想立场。

但是，荀况毕竟是新兴地主阶级的思想代表。他生活在新旧交替、国家由分裂走向统一的历史时期，他所追求的是建立一个绝对的、永恒不变的“合理”制度；这就决定了他的唯心主义和形而上学历史观。

首先，荀况倾向于历史循环论。在他看来，社会历史是一个循环往复的运动过程，没有本质的变化。他说：

“天地始者，今日是也”。（《不苟》）

“千岁必反，古之常也”。（《赋》）

“古今一度也，类不悖，虽久同理”（《非相》）

这里的“常”、“度”、“理”，也就是荀况在《天论》中所说的“道贯”。他说：“百王之无变，足以为道贯。一废一起，应之以贯。理贯，不乱；不知贯，不知应变。”可见，“道

贯”乃是贯穿历史全过程的、不以圣王的意志为转移的根本法则。本来它带有规律性的意思，如“天道”，就是指的客观自然规律；但在社会历史领域，“道”却被他变成了“君子之道”。他说：“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”（《儒效》）它具体指代“礼义”，荀况由是把礼义看作是支配整个自然与人类社会的最高原则，他在规范“礼”的时候说：

“以类行杂，以一行万；始则终，终则始，若环之无端也，舍是而天下以衰矣。……君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。”（《王制》）

既然“礼”是“与天地同理，与万世同久”的“大本”，那末封建等级制也就成了一个在无端的“环”里运动的绝对的、永恒不变的合理制度了，这反映了荀况历史观的形而上学性质。

荀况在论述“礼”的起源的时候，尽管力图从人们的社会物质生活中去探寻根源，认识到社会的礼法制度等上层建筑“非固生于人之性”，不是先天的形式，但是，剥削阶级的偏见却使它陷入了英雄史观，他认为：“礼莫大于圣王”，“礼义法度者，是生于圣人之伪”，进而说：

“故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子，则天地不理，礼义无统上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。”（《王制》）

在荀况看来，“人君者，所以管分之枢要也。”（《富国》）没有他们，地球简直就要不转了。至于创造历史的主体——“小人”，“庶人”，只不过是“德之役也”，只能被“君子”的“德”行所役使。这又反映了荀况历史观的唯心主义性质。

荀况作为战国末期地主阶级的进步思想家和杰出的唯物主义哲学家，适应当时出现的建立封建大一统的客观趋势，对战国以

来的百家之说进行了全面的批判总结，去各家之蔽，取各家之长，进行了巨大的理论改造工作，形成了他的唯物主义思想体系。荀况的哲学，无论从其深度和广度来说，比他以前的各家各派的哲学学说都有超过，它反映了整整一个时代的理论思维水平，对以后的进步思想家，特别是尔后朴素唯物主义思想的发展。作出了极其重要的理论贡献。列宁在肯定黑格尔关于哲学史发展的圆圈学说的时候指出："每一种思想＝整个人类思想发展的大圆圈（螺旋）上的一个圆圈。"① 荀况的思想也应该视作我国古代哲学发展圆圈上的一个较大的圆圈。

荀况作为一代唯物主义思想的集大成者，其思想对后世的影响是巨大的。从韩非到王充再到柳宗元、刘禹锡、王夫之，乃至近代资产阶级革命民主派，莫不从荀况的体系中吸取自以为有用的成份来充实自己；而另一些哲学家则在诋毁之余，从唯心主义和形而上学的角度阐发他的思想。这种矛盾现象，正是荀学自身的矛盾性在历史上的反映。

第九节　战国后期法治理论的辩证总结者韩非的哲学思想

韩非及其"法"、"术"、"势"论

韩非（约公元前280—233年），战国末期封建法治理论的总结者，杰出的唯物主义无神论者和辩证法思想家。

《史记》说韩非曾受学于荀况，又说他"喜刑名法术之学，其归本于黄、老。"（《老子韩非列传》）韩非不仅深受《老子》和荀况的影响，更重要的是，他亲身经历

①《列宁全集》第38卷，第271页。

了韩国的政治斗争实践，得以目睹当时社会的尖锐矛盾和各国的历史资料，在批判地继承和改造前人学说的基础上，建立他以矛盾之说为理论基础，以易器变法为前进方向，以法治主义为主要内容的具有鲜明的时代和阶级特色的法家思想体系。他的著作传到秦国以后，秦始皇极为赞赏，并把他强要到秦国。但由于李斯、姚贾等人的诬陷，未及与秦始皇见面便死于冤狱。

现存《韩非子》一书，共五十五篇，多系韩非所著，是研究韩非哲学思想的主要资料。

韩非所处的战国末期，正是分裂割据的封建国家向统一的封建集权国家过渡的历史变革时期。韩非总结了春秋末期以来封建化过程中各诸侯国兴亡成败的经验教训，继承了前期法家的思想成果，批判了儒家的礼治理论，创立了以"法"为本，"法"、"术"、"势"三个政治要素相结合的比较完整的法治理论体系，成为先秦法治理论的集大成者。

韩非之谓"法"，是指体现新兴地主阶级意志的政策法令。他说：

"法者，宪令著于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。"（《定法》）

"法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。"（《难三》）"法也者，官之所师也。"（《说疑》）

可见"法"就是由官府制定，公之于众的成文法典，是统治阶级衡量功过、赏功罚罪的客观依据。"法"的内容是"二柄"。韩非说：

"明主之所导致其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何谓刑、德？曰：杀戮之谓刑，庆赏之谓德"（《二柄》）

韩非坚决主张法要统一，要"使民知之"，做到"无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师。"（《五蠹》）他认为这样就可以"无事则国富，有事则兵强"，积蓄"王资"，进而建立

"超五帝、侔三王"的统一天下的功业。

韩非之谓"术"，是指君主驾驭群下，加强地主阶级封建专制的统治策略。他说：

> "术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也。"（《定法》）
>
> "术者，藏之于胸中，以偶众端，而潜御群臣者也。……用术，则亲爱近习莫之得闻也。"（《难三》）"凡术者，主之所执也。"（说疑》）

所谓"因任授官，循名责实"，是说统治者选择官吏要量功录用，因材授职，因其职称而责求实际功效。但是"术"不能让人知道。统治者借助"术"任用官吏，知奸防叛。因此，"术"对于统治者是不可少的。

韩非主张"一法而不求智，固术而不慕信"（《五蠹》），专一实行法治，利用权术去牢牢地控制和驾驭臣下。这样，就不必寻求什么智能之士和忠贞信实的人，法治也就不会遭到破坏而官吏们也不敢胡行了。

韩非之谓"势"，是指君主所处的地位和所掌握的政治权力。韩非说：

> "夫马之所以能任重引车致远道者，以筋力也。万乘之主、千乘之君所以制天下而征诸侯者，以其威势也。威势者，人主之筋力也。"（《人主》）
>
> "君执柄以处势，故令行禁止。柄者，杀生之制也；势者，胜众之资也。"（《八经》）

韩非把"势"区分为"自然之势"和"人设之势"。"自然之势"是指伴随着奴隶主阶级的世袭爵禄制而自然具有的权势。"人设之势"是指人君凭借法术建立起来的权势，亦即尝和罚的权力。韩非是主张"人设之势"的。他以"虎豹不可以失其爪牙"为喻，说明建立封建君主集权的重要性。他说："虎豹之所以能

胜人执百兽者，以其爪牙也。当使虎豹失其爪牙，则人必制之矣。今势重者，人主之爪牙也。君人而失其爪牙，虎豹之类也。”如果人主失去了权势，必然要“身死国亡”。（《人主》）因此，他又说：“赏罚者，邦之利器也，在君则制臣，在臣则胜君。”（《喻老》）韩非由这里得出了“权势不可以借人”（《内储说下》）的重要结论。正因为如此，韩非主张“事在四方，要在中央；圣人执要，四方来效。”（《扬权》）就是说，各地发生的问题要靠地方官吏去解决，但办事的原则则应由中央规定；君主掌握了这个权力，各地方官吏就会为中央效劳，于是，“君操其名，臣效其形，形名参同，上下和调也。”（同上）

韩非以前的法家，例如商鞅、申不害、慎到诸人，虽然都从不同的角度提出过“法”、“术”、“势”等政治范畴，并且建立了自己的理论，但他们往往偏重一端，不能把三者辩证地统一起来，难免弊于片面性。韩非不仅发展了前期法家的理论，而且还辩证地论证了三者之间的有机联系，从而克服了他们的片面性。韩非认为，“法”与“势”、“法”与“术”、“势”与“术”之间，都是对立统一的。

“抱法”、“行术”，必须以“处势”为基本前提；而“抱法”、“行术”又是“处势”的重要手段。“行术”又是“抱法”的必要方法。在“法”、“术”、“势”三者之中，“法”是最根本的。“行术、“处势”，都是为了贯彻法治路线。韩非说：

> “以法治国，举措而已矣。法不阿贵，绳不绕曲。法之所加，智者弗能辞，勇者弗敢争。刑过不避大臣，赏善不遗匹夫。故矫上之失，诘下之邪，治乱决缪，绌羡齐非，一民之轨，莫如法。……法审，则上尊而不侵。上尊而不侵，则主强而守要，故先王贵之而传之。”（《有度》）

是非、曲直、功过、赏罚，一切以地主阶级的“法”为准绳。

韩非以“法”为主，“法”、“术”、“势”有机结合的法理治论体系的创立，把法家思想推向了一个新高度；同时也把地主阶级的理论思维水平大大提高了一步。这不仅是对巩固地主阶级专政的一个重要理论贡献，而且也是对先秦哲学发展的重要贡献。

“道”与“理”
“道”与“德”
的规律论

韩非的唯物论，主要表现为对《老子》“道”范畴的改造。在《老子》中，“道”是主宰一切、生化万物、“独立不改”、“惟恍惟惚”的精神本体，韩非则赋予它客观规律的性质。他说：

“道者，万物之所然也，万理之所稽也。……万物之所以成也。”（《解老》）

“道者，下周于事，因稽而（天）命，与时生死。”（《扬权》）

“（道）无常操，是以死生气禀焉，万智斟酌焉，万事废兴焉。”“凡道之情，不制不形，柔弱随时，与理相应。”（《解老》）

“万物之所然”，是说“道”是制约万物发展的法则；“万理之所稽”，是说“道”是“理”的综合体现。“下周于事”，是说“道”存在于客观事物之中，它不是脱离客观事物的、僵死不变的绝对本体，而是“无常操”、无具体形态、“与理相应”、“与时生死”的客观事物的一般本质和本质之间的联系。与“道”相应的是“理”。什么是“理”呢？韩非说：

“理者，成物之文也。……物有理不可以相薄，故理之为物之制。万物各异理。”（《解老》）

“短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑之谓理，理定而物易割也。”“凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也。故理定而后可得道也。故定理有存亡，有死生，有盛衰。”（同上）

"成物之文"，是说"理"构成事物的条理规则，物因为有理才不至于混淆，它规定着彼此事物之间的度量界限。事物的长短、大小、方圆、白黑等不同的形状和轻重、坚脆等不同性质，体现了不同事物所具有的各自不同的规律性。这些具体规律共同体现了总规律——"道"。"道"寓于"理"之中，"理"亦离不开"道"。它们都有"存亡""生死"，是一个运动过程，"不可谓常"。

韩非不仅辩证地论证了"道"和"理"的客观规律性，而且还认为"道"和"理"是完全可以认识的。他说："今道虽不可得闻见，圣人执其见功以处见其形。"（《解老》）"圣人"可以通过"道"在具体事物中表现出来的功效去认识和掌握它。这就克服了《老子》中"道"的唯心主义和神秘主义性质。

韩非还对《老子》中的"德"范畴进行了唯物主义改造。在《老子》中，"德"与"玄"、"常"是同一系列的范畴，都是一种客观精神，或者一种先天的品性。韩非在《解老》中说：

"德者，内也；得者，外也。'上德不德'，言其神不淫于外也。神不淫于外，则身全。身全之谓德。德者，得身也。凡德者，以无为集，以无欲成，以不思安，以不用固。"

"身以积精为德，家以资财为德，乡国天下皆以民为德。"

"德也者，人之所以建生也。"

这是说，"德"是事物本身固有的本质属性，对于人来说，"德"是精气的积累，是人赖以生存的物质基础。它是通过听乎自然（"无为"）、不刻意追求（"无欲"）、不思虑、不使用而积累起来、保存和巩固下来的。任何事物都有自身的德，身、家、乡、国、天下，莫不皆然。"道"与"德"的关系是辩证的。他说：

"道有积而积有功；德者，道之功。"（《解老》）

“夫道者，弘大而无形；德者，核理而普至。”（《扬权》）

这是说，“道”是有所积聚而成的，积聚就有功效；“德”就是“道”的功效，是“道”在具体事物上的表现。“道”是广大无形的，“德”是包含“理”而普遍存在的。它们表现为事物的普遍性和特殊性的关系。

韩非对“道”、“理”、“德”及其相互关系的论述反映了当时人们认识客观世界的能力和理论思维水平。

韩非认为，既然自然界和人类社会都有其自身固有的规律性，那末就应该遵循客观规律去办事。他说：

“夫缘道理以从事者，无不能成。……夫弃道理而妄举动者，虽上有天子、诸侯之势尊，而下有猗顿、陶朱、卜祝之富，犹失其民人而亡其资财也。”（《解老》）

遵循客观规律办事，没有不成功的。反之，违背客观规律办事，虽然权势大如天子、诸侯，财产多如富商、祝卜，也会因失去民心而倾家荡产。因此，韩非反复强调要“守成理、因自然”，“不逆天理”。（《大体》）

韩非扬弃了《老》、庄的自然宿命论而进一步发挥了荀况“明于天人之分”、“制天命而用之”的思想，提出了“当今争于气力”（《五蠹》）的口号。这就是说，要在客观规律的指导下，充分发挥人的能动作用。他说：

“夫必恃自直之箭，百世无矢；恃自圜之木，千世无轮矣。自直之箭，自圜之木，百世无有一，然而世皆乘车射禽者，何也？隐栝之道用也。”（《显学》）

“隐栝”是一种矫正竹木使之成形的工具。世上没有自直之箭和自园之木，之所以有箭和车轮，那是人们利用“隐栝”造成的。他认为实行法治纠正社会的偏弊，也是一个道理。

正因为的韩非认识到了“争于气力”的时代特点，所以他在肯定人的主观能动作用的同时，反对迷信天命鬼神。他说：

“力多则人朝，力寡则朝于人，故明君务力”。(同上)

“用时日，事鬼神，信卜筮而好祭祀者，可亡也。”（《亡征》）

“龟策鬼神，不足举胜；左右背乡，不足以专战，然而恃之，愚莫大焉。”“越王勾践恃大朋之龟，与吴战而不胜，身臣入宦于吴；反国弃龟，明法亲民以报吴，则夫差为擒。”（《饰邪》）

越王勾践亡国，就在于迷信神物而慢法；后来之所以能报仇复国，就在于破除了迷信，“明法亲民”。这种唯物主义无神论，充分反映了新兴地主阶级的积极进取精神。

“因参验而审言辞”的认识方法论

在认识论方面，韩非对道家的唯心主义先验论进行了唯物主义改造，继承并发展了墨翟和荀况的唯物主义认识论，在主观和客观、知和行以及检验认识的标准等方面，把唯物主义认识论向前发展了一步。

首先，韩非坚持唯物主义可知论。和荀况一样，韩非认为，认识的对象是事物的规律——“理”，而凡物莫不有“理”，“万物各异理”。他说：

“凡物之有形者易裁也，易割也。何以论之？有形，则有短长；有短长，则有小大；有小大，则有方圆；有方圆，则有坚脆；有坚脆，则有轻重；有轻重，则有白黑。短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑之谓理。理定而物易割也。”（《解老》）

“易裁”、“易割”是说易于判断和分析的意思。韩非认为有形之物莫不呈现它的性质和形象，认识了它们的性质和形状，也就认识了该事物之理。其次，在认识路线上，韩非继承了荀况关于“天官”和“天君”关系的理论，明确主张认识必须以对客观的感觉为基础。他说：

“聪明睿智，天也；动静思虑，人也。人也者，乘于天明以视，寄于天聪以听，托于天智以思虑。故视强则目不明；听甚则耳不聪；思虑过度则智识乱。目不明，则不能决黑白之分；耳不聪，则不能别清浊之声；智识乱，则不能审得失之地。”

这是说，认识事物的能力是人的天然本性。人们必须凭借“天明”、“天聪”、“天智”这一类感觉和思维器官才能进行认识。如果不能正确或正常发挥这些器官的功能，是不能形成正确的认识的。

再次，在认识的方法问题上，韩非反对“前识”，主张“虚静”。“前识”是指先于经验的认识。《老子》说：“前识者，道之华也，而愚之首也。”这是《老子》认识论中的一点积极内容。韩非对这一命题进行阐发，指出：“先物行，先理动，之谓前识。前识者，无缘而妄意度也。”（《解老》）就是说，在事物出现之前或事理表现出来之前就行动，就是前识。而前识乃是没有根据的胡乱猜度。他认为，要认识事物的规律，必须做到虚静。他说：“知治人者，其思虚静；知事天者，其孔窍虚。”如果做不到虚静，让“耳目竭于声色，精神竭于外貌”，就会失去主见，如此“则祸福虽如丘山，无从识之。”（《喻老》）他的认识原则是：

“因天之道，反形之理，督参鞠之，终则有始。虚以静后，未尝用己。”（《扬权》）

即是说，依据自然的法则，推及具体事物的本质联系，追原督察，掌握其因果联系。结论于虚静地考察之后，从不抱先入之见。这种认识原则，对于荀况“虚壹而静”所包含的唯理论倾向是一个克服。

最后，在检验认识的标准问题上，韩非提出了“参验”说。他主张：

“偶参伍之验，以责陈言之实。”（《备内》）

“循名实而定是非，因参验而审言辞。”（《奸劫弑臣》）

“言会众端，必揆之以地，谋之以天，验之以物，参之以人。四征者符，乃可以观矣。”（《八经·立道》）

“参验”即“参伍之验”，是对事物进行比较研究，从实际出发，进行分析、验证。如果意见不一致，也不能凭主观去判断，而应当综合天、地、人、物等各方面的实际，进行较全面的比较、考察。韩非说：“无参验而必之者，愚也；弗能必而据之者，诬也。”韩非认为，参验的标准主要看功用。他说：

“夫言行者，以功用为之的彀者也。夫砥砺杀矢而以妄发，其端未尝不中秋毫也，然而不可谓善射者，无常仪的也，……今听言观行，不以功用为之的彀，言虽至察，行虽至坚，则妄发之说也。”（《问辩》）

“的彀”即目标的意思。人们的言行要以功用来作为其的。譬如，磨好一支利箭任意射出去，虽然也会中到某一点上，但不能算善射。因为它不是预期的目标。考察言行也一样，收不到功用，尽管他说得头头是道，实行起来十分坚决，也不过是“妄说”而已。韩非的真理观，在一定程度上克服了墨翟的狭隘经验论和“三表”法中给唯心主义留下的漏洞。

“不期修古”、“不法常可”的历史观

韩非继承了前期法家关于社会变革的思想，用变化、发展的观点来观察人类社会，在历史观方面，提出了“因时变法”的思想。

韩非把战国以前的人类社会分为“上古”、“中古”、“近古”等不同的历史时期，论证了人类社会也同其它事物一样，是不断发展变化的。他从不同历史时期的不同特征得出了“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力”（《五蠹》）的结论。韩非认为，远古时候，条件很简陋，生产和生活

工具都非常简单；物产多而消费水平低，因而人们不太计私利，社会矛盾也不甚尖锐，甚至政权也可用“揖让”的方式递嬗。而当今则是“多事之时”，“大争之世”，“今欲以先王之政，治当世之民”，无异于“守株”（待兔）那一类蠢人。他针对儒家笃守“无变古，毋易常”的教条和反对变革的言行进行了尖锐的批判。他说：

“不知治者必曰：‘无变古，毋易常’。变与不变，圣人不听，正治而已。然则古之无变，常之毋易，在常古之可与不可。伊尹毋变殷，太公毋变周，则汤、武不王矣。管仲毋易齐，郭偃毋更晋，则桓文不霸矣。凡人难变古者，惮易民之安也。夫不变古者，袭乱之迹；适民心者，恣奸之行也。”（《南面》）

“变与不变”，并不依人的主观意志来决定，而在于时势之“可与不可”，如果不实行变法革新，就不会有朝代的更替，历史的发展。看起来变法会影响社会的安定，其实泥古不变才会导致社会动乱。韩非认为，“变古易常”是历史发展的必然趋势。如果在夏朝还有人在树上筑巢居住，钻木取火，一定要遭到鲧和禹的讥笑；如果到了商、周时代还把疏导江河作为最首要的事，一定要遭到商汤和周武王的讥笑。那末，现在还去赞美他们的治国方法，并拿到今天的时代来实行，也一定要遭到新圣讥笑的。因此，韩非主张“不期修古，不法常可，论世之事，因为之备”；“事因于世而备适于事。”（同上）就是说，不必遵循古制，不要墨守成规，而要研究当代的社会情况，顺应形势采取措施。

韩非在历史观方面的贡献，还在于对历史发展的原因进行了机智的探讨。在他看来，人类社会从“上古”到“中古”再到“近古”、“当今”，是一个发展过程。人们的道德观念发生变化，政治制度发生沿革，乃是由于人口增加较快，物质生活水平不断提高，而社会财富却增长较慢，引起分配上不能满足社会需要而

造成的。他说：

“古者丈夫不耕，草木之实足食也；妇人不织，禽兽之皮足衣也。不事力而养足，人民少而财有余，故民不争。……今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙。是以人民众而财货寡，事力劳而供养薄，故民争，虽倍尝累罚而不免于乱。……是以古之易财，非仁也，财多也；今之争夺，非鄙也，财寡也。轻辞天子，非高也，势薄也；（重）争士橐，非下也，权重也，故圣人议多少、论薄厚为之政。”（《五蠹》）

这里多少已经触及到物质生活与社会的上层建筑之间的关系问题。韩非的这些观点，对于战国以来地主阶级的“变法”活动，作了重要的理论总结，它基本上反映了当时历史发展的客观要求，是符合历史发展的辩证法的。但是，韩非毕竟是战国末期地主阶级激进派的思想代表，这种时代和阶级的局限性，使他不可能正确认识历史发展的规律，不可能正确认识社会经济基础对于上层建筑的决定作用，不可能正确认识人民群众的历史动力作用。因此，他对历史发展阶段的概括和描述是不科学的；他把社会基本矛盾归结为人口数量和财产多寡是不正确的；他把“圣人”说成是历史发展的杠杆更是错误的。他的历史观本质上是唯心主义的。

“矛盾之说”

韩非对中国哲学的一个突出贡献，就是第一次从社会现实生活中抽象出了“矛盾之说”，把先秦辩证思维提到了一个新高度。

韩非在一则寓言中说：

“楚人有鬻盾与矛者，誉之曰：‘吾盾之坚，物莫能陷也。’又誉其矛曰：‘吾矛之利，于物无不陷也。’或曰：‘以子之矛陷子之盾，何如？’其人弗能应也。夫不可陷之盾与无不陷之矛，不可同世而立。今尧舜之不可两誉，矛盾之说也。”（《难一》）

这则寓言是针对孔丘而发的。孔丘一面赞美尧是明察善治的圣人，一面又以舜纠正尧在位时“耕、渔与陶”三方面的弊病而称颂舜也是有德的圣人。韩非指出“舜之救败也，则是尧之有失也。贤舜，则去尧之明察；圣尧，则去舜之德化，不可两得也。”（同上）把有过失的尧和纠正了尧的过失的舜同时美化为圣人，这在理论上是自相矛盾的。矛盾“不可同世而立”，也即是“不相容之事，不两立也。”（《五蠹》）“不两立”正是客观矛盾对立与排斥的性质，即矛盾着的事物在其相互关系上，其地位和作用是相互否定的。韩非曾说过：“凡物不并盛，阴阳是也。”（《解老》）在中国哲学中，“阴阳”一般被用来指代矛盾。“凡物不并盛”，是说任何事物都存在矛盾，而且矛盾双方的地位和作用不是平衡的，必有一方居于主导地位，“并盛”的“两立”局面是不存在的。矛盾关系，就其双方的作用而言，都作为克服对方的力量而存在着。韩非指出“矛”与“盾”的“不两立”，正是在承认事物矛盾的基础上，强调矛盾双方在一定条件下的对立性、强调矛盾双方的相对性和一方排斥他方的必然性。可见“矛盾之说”是对立统一思想。

韩非不仅承认矛盾现象的普遍性，而且还肯定了矛盾转化的必然性。他说：

> “天地不能常侈常费，而况人乎？故万物必有盛衰，万事必有弛张。”（《解老》）

天地本身，乃至天地间万物包括人类都不是固定不变的。但是，变化必须具备条件。韩非说：

> “国无常强，无常弱。奉法者强则国强，奉法者弱则国弱。”（《有度》）

国家强弱性质的转化，是以执行法治是否坚决为条件的。再如水、火这一对矛盾：

> “今夫水之胜火亦明矣。然而釜鬵间之，水煎沸竭尽其

上，而火得炽盛焚其下，水失其所以胜者矣。”（《备内》）水本来可以胜火，但却被限制在锅子里，失去了必要的条件；相反，火却蓬勃地燃烧，结果反而胜了水。韩非还具体分析了内因和外因的辩证法，强调了斗争在矛盾转化中的作用。他说：

“亡征者，非曰必亡，言其可亡也。夫两尧不能相王，两桀不能相亡。亡、王之机，必其治乱、其强弱相踦者也。木之折也必通蠹，墙之坏也必通隙。然木虽蠹，无疾风不折；墙虽隙，无大雨不坏。万乘之主，有能服术行法以为亡征之君风雨者，其兼天下不难矣。”（《亡征》）

两尧不能互相统治对方，两桀也不能互相灭亡对方，亡或王的关键，在于双方民心和力量的不平衡状况。木之所以折，必有蛀蚀；墙之所以坏，必有裂隙。但是，没有疾风暴雨，木头一时也折不了，墙一时也倒塌不了。大国的君主，只要能服术行法，去摧毁那些具有亡征的国家，那么统一天下是不难的。这里不仅讲了亡、王的辩证法，也讲了可能和现实的辩证法。

在辩证法的运用上，韩非十分重视“权”的作用。他说：

“法有立而有难，权其难而事成，则立之；事成而有害，权其害而功多，则为之。无难之法，无害之功，天下无有也。”（《八说》）

“权”就是权衡、分析的意思，就是讲辩证。任何事物都有正反两方面的作用，只要善于权衡利害、得失，就可以正确对待。

中国哲学史上的矛盾范畴，首先被韩非提出来，并进行实际的理论运用，是有时代意义的。“矛盾之说”主要反映了战国“大争之世”的复杂尖锐的社会矛盾。它作为新兴地主阶级的政治代数学，对建立统一的封建中央集权制国家，起过重要的理论先导作用。

“矛盾”范畴，是辩证哲学中一对最基本的范畴。韩非以前，人们主要从大量的自然现象中，抽象出“阴阳”这对范畴来说明自然界普遍存在的矛盾及其运动；但“阴阳”范畴却不好概

括社会生活中大量的矛盾现象。韩非的矛盾之说，肯定了矛盾现象的普遍存在，不自觉地论及到矛盾规律的一些方面，从而把先秦以来的辩证思维水平大大推向前了一步。"矛盾"范畴作为人类认识之网上的一个新的纽结，标志着人们的认识。能力的深化尽管它在韩非那里还是直观的、素朴的，但是，尔后历代思想家们，曾以不同的形式，从不同的方面予以发展和丰富。直到马克思主义哲学传入中国，并与具有中国气息的矛盾范畴相结合，这一范畴才具有完整的唯物辩证法的规定性。韩非的理论贡献是值得肯定的。

当然，每一时代的理论思维，毕竟只能是那个时代的产物。由于时代和阶级的局限，韩非的辩证法思想，并不是彻底的，他的"矛盾之说"也远非一个完备的体系；它还掩盖着把矛盾绝对化的倾向。韩非追求建立一个拥有绝对权威的、永恒的封建专制主义体系，这种政治目的使他在理论上也追求一种绝对的永恒的"道"。他一方面承认"道""无常操"、"与理相应"；一方面又主张"道无双，故曰一，是故明君贵独道之容。"（《杨权》）这种现实与理想的自相矛盾，使韩非不能自拔。这个理论思维教训，是值得认真总结的。

第十节 战国秦汉之际《易传》和《黄帝内经》中的哲学思想

《易传》及其哲学的内在矛盾

此处所说的《易传》，是指汉人称谓的《十翼》，亦称《易大传》，包括《彖传》上下，《象传》上下，《文言》，《系辞传》上下，《说卦传》，《序卦传》，《杂卦传》等十篇。它是对《易经》中易理的说明和阐发。

《易传》或出自孔丘后学之手，非一人一时之作，约成书于战国中期至晚期，比较集中地反映了战国中后期的理论思维水平。

《易传》是在肯定《易经》的宗教巫术的前提下解经的，它利用了当时的自然知识和唯物主义思想家的某些思想资料，通过对《易经》本义的拔高，建立了一个天人合一的客观唯心主义体系。《系辞上》说：

“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”

“天之所助者，顺也；人之所助者，信也。”“是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物以前民用。圣人以此齐戒，以神明其德夫。”

“神物”指蓍、龟。意思是说，圣人取法天生的蓍、龟两种神物，以摹仿天地的变化，根据天象以示吉凶，根据“河图”、“洛书”以造作八卦和《书经·洪范》。① 统治者只要顺从天意就可以得到天助，讲诚信就可以得民助。圣人正是根据这种天人感应的原则去占筮吉凶、神明天德的。“神明天德”，也就是与天合一的意思。《易传》还认为：

“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。”“夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者。”（《系辞上》）

易道与天地之道是一致的，故能包罗天地间的全部规律。《易》的作用就是开创天地间的万物，成就万物，揭示天地间所谓的道理。这就把易道说成在万物产生之先。先有原则，后有自然界和人类，这是典型的唯心主义宇宙生成论。

但是，在《易传》的唯心主义体系里，包含了丰富的合理内核。

一、禁锢在唯心主义框架中的唯物论思想。《易传》说：

“有天地然后万物生焉，盈天地之间唯万物。”

---

①河图、洛书之说，属于先秦神话。《汉书·五行志》：“易曰‘河出图，洛出书，圣人则之。’刘歆以为，宓义氏继天而王，受河图，则而画之。八卦是也。禹治洪水，赐洛书，法而陈之，《洪范》是也。”

“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错（措）。”（《序卦》）

万物生于天地之间；世界是物的世界；一切社会关系，乃至人类都产生于自然万物之后。如果去掉那个先验的“原则”，其唯物主义性质是十分明显的。

二、“一阴一阳之谓道”的朴素辩证法思想。《易传》把《易经》的辩证法思想向高一级的理论形态发展了。

首先，《易传》肯定了变化的普遍性和合理性。它说：

“易之……为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”（《系辞下》）

“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时，大矣哉。”（《革·彖》）

“易，穷则变，变则通，通则久。”“爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变。”（《系辞下》）

易道并非固定不变的，它只能在全卦六爻的变化中得到体现，因此不可以将易道固定化，唯一的是适应变化。天地变革才有四季的更替。只要顺天应人，天命也可改变。如商汤、周武，变革适时，可以成就大业。物极则变，变革就可以通达、长久。建功立业就在于人去变革。

其次，《易传》肯定了事物都是对立统一的，事物变化的原因在于阴阳交感，刚柔相推。它说：

“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。”（《睽·彖》）

“易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦。”（《系辞上》）

“一阴一阳之谓道。”“刚柔相推而生变化。”（同上）

“天地絪缊，万物化醇；男女构精，万物化生。”（《系辞下》）

"二气感应以相与，……天地感而万物化生。"(《咸·彖》)

"睽"是违反、矛盾的意思。天地万物乃至人类都是对立而又统一的。事物的每一个层次都是一分为二的。易道就是阴、阳的对立统一。阴阳二气相互感应、交合、推荡，促成了事物的变化、生成。

再次，《易传》肯定了变化的规律性，变化的前途是"生生"、"日新"。它说：

"动静有常，刚柔断矣。""参伍以变，错综其数，通其变，遂成天下之文，极其数，遂定天下之象。"（《系辞上》）

"日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。"（同上）

"日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。"（《丰·彖》）

"日新之谓盛德，生生之谓易。"（《系辞上》）"革，去故也；鼎，取新也。"（《杂卦》）"天行健，君子以自强不息。"（《乾·象》）

"乾道"即天道，意即天的运动变化，是受一种数的规律所制约的。从日月运行的现象看，日中便转为斜，月满便转为亏，日往月来，寒暑交章，万物都是盈虚递嬗，"穷上反下"的。(《序卦》)这种"不穷"的变化，表现为新之又新，生生不已，是一个革故鼎新的过程。人应该顺从天性，不断地发挥主观奋斗精神。《易传》的这些观点，都是十分可贵的两点论。

但是，《易传》的朴素辩证法思想，并没有能摆脱循环论的羁绊。在政治上，它强调"天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。"（《系辞上》）在思想上强调"原始反终"（同上），"终则有始"（《恒·彖》），甚至盛赞："复，其见天地之心乎！"正因为它认定万物都是循环往复，变动不居的，所以对人来讲，祸与福机会均等。"吉凶悔吝生乎动"（《系辞上》），

人只有抓住矛盾转化的中间环节，执中而稳定不动，就能做到“身安而国家可保也”。（《系辞下》）“俱以终始，其要无咎，此之谓易之道也。”（《系辞上》）即是说，主张放弃两端，明哲保身，允执厥中，把握住变易中的不变。《易传》的革命的辩证法终于被形而上学的思辨结构窒息了。

《易传》作为中国文化传统的思想基础，数千年来，从积极和消极方面，对中国文化发生过重要影响。

《黄帝内经》及其阴阳五行学说

《黄帝内经》（简称《内经》）包括《素问》和《针经》（亦称《灵枢经》）两部份，是我国现存最早、内容较完整的一部医学理论和哲理相结合的古典医学典籍。《内经》托名黄帝所作，但从其内容看，并非出自一人一时之手，大约成书于战国秦汉之际。它是古代医家临床经验的理论总结。《内经》不仅创立了我国医学的理论体系，奠定了中医学发展的基础，集中反映了我国古代医学的成就；而且保存了我国古代几十种医籍的珍贵资料，记述了大量古代天文、气象、物侯等学科的知识，为有关学科的研究，提供了重要史料。值得注意的是，《内经》从防病和治病的角度，在医疗实践中，将古代的阴阳说、五行说和精(元)气说有机地结合在一起，对人体结构、生理现象、病理变化等作了哲学论证，辩证地说明了生命起源、形神关系和疾病的防治等问题，与荀、韩和《易传》的哲学体系相发明，把我国先秦的唯物论和辩证法推向了一个新的高度，成为先秦和两汉哲学的主要中间环节。

一、形神论的唯物主义性质。《内经》继承荀况“形具而神生”的基本观点，吸取宋、尹学派的精气说，对形体和精神的关系进行了唯物主义的论证。

首先，《内经》认为，人和万物一样，形成于物质性的精

气。它说："人以天地之气生，四时之法成。"（《素问·宝命全形论篇》）它还用问答方式阐明了精神来源于人体：

"黄帝问于岐伯曰：'顾闻人之始生，何气筑为基？何立而为楯？何失而死？何得而生？'岐伯曰：'以母为基，以父为楯。失神者死；得神者生。'黄帝曰：'何者为神？'岐伯曰：'血气已和，荣卫已通，五脏已成，神气舍心，魂魄毕具，乃成为人。'"（《灵枢·天年》）

这里所谓的"神"，是指人的生命力；而"魂魄"则是指人的精神。岐伯的意思是说，人受胎于父母的精血，具有生命的活力，就可以活下来。血气和调，经络畅达，五脏具备，蕴藏着生机，有了精神，这便是真正意义的生人。在他看来，精神是在气血、五脏的基础上形成的。他还说：

"所以任物者，谓之心；心有所忆谓之意；意之所存谓之志；思志而存变谓之思；因思而远慕谓之虑；因虑而处物谓之智。"（灵枢·本神》）

这是把心作为认识客观事物的总器官。而意、志、思、虑、智等精神活动，都是思维器官"心"的功能或属性，是因物而产生的反映活动。《内经》还认为，人的精神取决于健康状态。"壮者之气血盛，其肌肉滑，气道通，营卫之行，不失其常，故昼精而夜暝。"反之，老病者各方面虚损失调，"故昼不精，夜不暝"。（《灵枢·营卫生会》）同理，人为什么作梦？并非灵魂出游，而是生理和心理的健康状况所致。"正邪从外袭内，而未有定舍，反淫于脏，不得定处，与营卫俱行，而与魂魄飞扬，使人卧不得安而喜梦。"（《灵枢·淫邪发梦》）这些都明确地论述了人体对精神的决定作用，可以说是对荀况哲学的补充和发展。

二、阴阳五行说的朴素辩证法。《内经》对中国古代哲学的一个重要贡献，就是对阴阳和五行学说的辩证法作了充分的论证。《内经》说：

"阴阳者天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。"（《素问·阴阳应象大论》）

"阴阳者，数之可十，推之可百；数之可千，推之可万。万之大不可胜数，然其要一也。"（《素问·阴阳离合论》）

这是说，天地万物的生杀、变化，莫不根源于阴阳二气的矛盾运动。它是天地间的根本规律，是事物生成和变化的源泉。万事万物的无穷变化，一言以尽之，莫不可以从阴阳二气的关系去说明。换句话说，天地万物的关系，都是阴阳关系。可见阴阳关系的普遍性。

《内经》还认为，阴阳关系是对立统一的。如说：

阴中有阴，阳中有阳。平旦至日中，天之阳，阳中之阳也；日中至黄昏，天之阳，阳中之阴也；合夜至鸡鸣，天之阴，阴中之阴也；鸡鸣至平旦，天之阴，阴中之阳也。"（《素问·金匮真言论》

这是把一昼夜分成平旦、日中、黄昏、合夜、鸡鸣等五个阶段，认为时序不同，阴阳二气的消长也各不相同。这种阴阳相递相依的思想表明了阴阳的同一性。同时，阴阳还有对立和斗争的一面。如《素问·虐论》中岐伯在论述虐疾的病因时指出：

"阴阳上下交争，虚实更作，阴阳相移也。""虐者，阴阳更胜也。""夫虐气者，并于阳则阳胜，并于阴则阴胜，阴胜则寒，阳胜则热。"

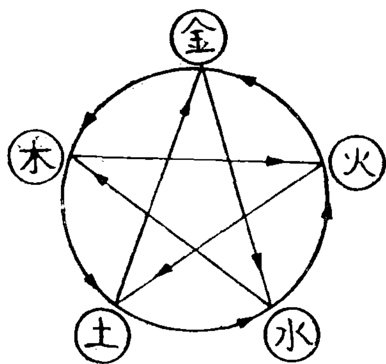
这是说，虐疾是人体内的阴阳二气发生矛盾，相交相胜而导致的。阴气胜，人便畏寒；阳气胜，人便发热。发热畏寒，都是阴阳不调的反映。在《内经》看来，阴阳之间不仅相统一，相斗争，而且还相互转化。如说：

"阴胜则阳病，阳胜则阴病；阳胜则热，阴胜则寒；重寒则热，重热则寒。""寒极生热，热极生寒。""重阴必阳，重阳必阴。"（《素问·阴阳应象大论》）

“四时之变，寒暑之胜，重阴必阳，重阳必阴。故阴主寒，阳主热；故寒甚则热，热甚则寒。故曰：“寒生热，热生寒。此阴阳之变也。”（《灵枢·论疾诊尺》）

这里通过阴阳及其分别所主的寒热的交互变化，说明了物极必反的矛盾运动、变化规律。

《内经》还采用比类取象的方法，按照事物的不同性能、作用和形态等，把自然界的各种物质现象如时、空、声、色、味、气候、时令等和人的脏、腑、体征、情态等相应地归纳为木、火、土、金、水等五行。把古代五行学说运用于医疗实践，从而发展了古代五行说。《内经》认为，五行之间的关系是“生”、“克”、“乘”、“侮”。



图中圆圈上箭头表示五行相克，五角星上箭头表示五行相生。

五行相生是指：

木→火→土→金→水→木

五行相克是指：

木→土→水→火→金→木

如图所示，五行之间的生克关系，乃是根据五种物质形态的具体属性确定的。火可以熔化金属，金属被熔化便生成了水。同理，金能伐木，而木又能生火。火烬生成灰土；金属生于土中；土又可以制伏水患。有水则可生林木，林木又必须而且能够植入土中。五行的这种生克关系，正是客观辩证法的直观反映。《内经》还认为，五行之间不仅存在“生”、“克”关系，而且还存在反生和反克的一面。它是用“乘”和“侮”这对范畴表述的。“乘”即乘虚侵袭的意思；“侮”即恃强凌弱的意思。如木、金、土三者，如果木气过盛，金不能

克，木便去乘土，同时反过来侮金；如果木气不足，金不仅可以乘木，而且土还可以侮木。这种相乘相侮的关系，就是事物内部相互间的关系失去正常协调的表现。

《内经》中的阴阳五行学说，都是以脏腑、经络等作为客观依据的，而且又是以自然现象的变化规律去归纳和比类人体生理活动和病理变化的。所以在实际运用中，两者被有机地结合起来了。五行的生、克、乘、侮，反映了阴阳消长；而五行之气，实际上只能判为阴阳，二者是你中有我的关系。就其差别一面而言，阴阳学说的概括性较高，五行学说则较具体。阴阳五行辩证统一的学说，是对中国古代辩证法的重大贡献。

《内经》认为，阴阳和调是祛病延年的必要条件；同时，这也是解决矛盾的最佳结果：由阴阳失调到相对平衡。但实现和调，要通过斗争。因此，这种和调与折中主义是根本不同的。

应当指出，《内经》的思想体系也包含了若干唯心主义和形而的成份。譬如，它在论证天人统一性时，提出了"人与天地相应"的唯心主义命题，并论证说：

"天园地方，人头圓足方以应也。天有日月，人有两目；地有九州，人有九窍；天有风雨，人有喜怒；天有雷电，人有声音。……岁有三百六十五日，人有三百六十节。"（《灵枢·邪客》）

这种论据，完全是牵强附会。为了附会，它还赋予了天以人格属性，这就背谬了医学科学。再如，它在论证阴阳学说的普遍性时，由于机械地比类取象，犯了形而上学的错误。如"阳尊阴卑"的思想，"阴阳相贯，如环无端"（《灵枢·卫营生合》）、"终期之日，周而复始"（《素问·天元纪大论》）的思想等。

《易传》和《内经》的哲学，从积极一面说，对荀、韩哲学起到了某些补偏救弊的作用；从消极一面说，又为西汉董仲舒天人合一的神学目的论提供了思想资料。

第四讲

中国封建社会巩固和发展时期（汉—唐）的哲学思想

第一节　汉唐哲学思想发展概论

汉唐时期的社会经济和政治

公元前二二一年，秦用武力兼并了关东六国，变封建为郡县，实现了封建主义的政治和文化统一，建立了我国历史上第一个统一的、多民族的中央集权的封建专制主义国家。秦王朝的建立，结束了我国战国以来的封建割据状态，标志着中国封建社会进入了一个全国范围的巩固和发展时期。

然而，凭借武力和法术实现统一的秦王朝，并不真正懂得韩非"法与时转则治，治与世宜则有功"（《韩非子·心度》）的道理，一味地实行严刑峻法，滥用民力，广赋苛捐，加之文化上的野蛮专制，终于激起了陈胜、吴广领导的农民大起义。统一以后的秦王朝只维持了十五年（前221—206年）的统治便告灭亡。嗣后，刘邦利用农民的武装力量，建立了地主阶级专政的西汉王朝。由汉至唐，历经一千一百一十余年，尽管其间发生过多次战乱和较长时期的分裂，但总的来说，仍然是一个封建经济巩固和较稳定地发展时期。这一时期是封建地主阶级处于上升地位、奋发有为的历史时期，地主阶级的经济、政治都呈现出固有的历史特点。

首先，从经济关系看。这一时期的土地占有制形式表现为封建土地国有制、豪族地主的大土地占有制和庶族地主、少数自耕

农的土地私有制等三种所有制并存；其中尤以前两种占有制形式为主。每当一定的历史时期，由于土地问题尖锐化，或者在农民运动的打击下，统治阶级往往采取一些相应的措施，如实施一些“徙民以田”、“占田”、“均田”等政策进行自我调整，从而使社会生产得以持续而曲折地向前发展。

其次，这一时期的政治也不象欧洲中世纪那么黑暗。西汉王朝建立以后，继承秦制，有步骤地巩固了中央集权的地主阶级专政。西汉初的统治阶级认为，秦之所以速亡，“乃举措暴众而用刑太极故也。”（陆贾：《新语·无为》）他们认识到“故夫民者，大族也，民不可不畏也。故夫民者，多力而不可适也，……与民为敌者，民必胜之。”（贾谊：《新书·大政上》）因此采取了“与民休息”的政策。这个政策的精神，就是《老子》所主张的“无为而治”。《老子》的政治主张，经六国时稷下学士慎到、田骈、接子、环渊等人的杜撰，托始于黄帝，称为“黄老道德之术”。由于政策的需要，流行到汉初，盛极空前。“黄老道德之术”的表现，陆贾有一段描绘，可差比拟。他说：

> “君子之为治也，块然若无事，寂然若无声，官府若无吏，亭落若无民。闾里不讼于巷，老幼不愁于庭。近者无所议，远者无所听。邮无夜行之卒，乡无夜召之征。犬不夜吠，鸡不夜鸣。耆老甘味于堂，丁男耕耘于野。”（《新语·无为》）

这里的“无为”之治，就是政不扰民，使百姓有一个安定的生产和生活环境，以便发展生产。“黄老道德之术”的推行，反映了统治阶级运用“两手”经验的成熟。汉末直至隋唐，每一朝代的统治阶级几乎无不认识到“刑”、“德”两手的重要性。每一次较大规模的农民战争，总是迫使统治阶级作出某种暂时的让步，封建经济便由此得到迅速恢复和发展。

肩负汉唐时期历史重任的，依然是广大的人民群众。他们在起码的生活水平线上，辛勤地劳作，创造了大量的物质财富和精

神财富，推动着社会经济的繁荣和发展。

从农业方面看，汉唐时期的农业较之先秦有了更大的发展。在汉代就有了“代田法”、“区田法”、双季稻生产和种植绿肥的生产技术。农具也有了改进和发明。西汉的著名农书《氾胜之书》和东汉崔寔的《四民月令》就是当时农业生产经验的总结。农业的发展，又促进了手工业、商业、文化和自然科学的发展。手工业如冶铁，西汉中期，全国冶铁基地便有四十余处；我国先进的炼钢法和精制铁器，也从汉代就已开始传到印度、罗马等地。自然科学如天学，汉到三国时期就出现了三种天体学说：盖天说（以为地方如棋盘，天圆如张开的伞或斗笠，覆于地上，日、月、星辰随天盖运动，其东升西没是远近所至，不是沉入地中）、浑天说（以为天体如鸡卵；天半在地下，半在天上，地在其中如卵中黄；天的两端为南北两极，日、月、星辰皆绕两极旋转）、宣夜说（以为无限宇宙由气构成，众星自由地飘浮在无限的宇宙空间）。汉唐时期，我国在世界上第一次测算了回归年（又名“太阳年”，即太阳视圆面中心相继两次过春分点所经历的时间）、木星和水星等周天的天数，发现了岁差和恒星移动的现象；实测了地球子午线（即经度线）的长度等；涌现出了落下闳、张衡、刘徽、赵君卿、祖冲之、李淳风、一行、张仲景、华佗、孙思邈等著名的天文学家、数学家和医学家。此外，在其它学科领域也有光辉的成就。这都为这一时期的哲学发展提供了丰厚的自然科学基础。

汉唐时朝，在繁荣的背面也存在尖锐的社会矛盾。诸如表现为主要社会矛盾的农民阶级和封建地主阶级的矛盾；封建王权与地方割据势力的矛盾；豪门贵族与庶族地主的矛盾，地主阶级政权机构内部革新派和守旧派、宦官和外戚之间的矛盾以及儒、释、道等各派别之间的矛盾等等。上述矛盾也成为推动当时哲学思维发展的动力。

汉唐哲学上的两条战线

汉唐时期，是中国哲学史上第二个重要时期。在长达十一个世纪的历史进程中，先有黄老之学的勃兴，继有儒家之学（经学）的复起，又有谶纬之学的流行；更有元气自然论的对垒。汉末至隋唐，有佛教输入，又有黄老之学向道教的流变，玄学的破颖而出，佛教的流行以及儒学对释、道、玄的扬弃与同化；更有玄学异端的倒戈，反玄学思想的奋起，神灭论的异军突起和人定胜天思想的总结。汉唐哲学，以其丰富的内容，形成了又一个以"天人关系问题为核心的哲学发展圆圈。这个圆圆继荀、韩、《易传》之后，以刘、柳哲学为终点。而其理论思维水平则较之前一个圆圈表现出质的飞跃。

汉唐时期，天人关系问题的争论表现出了新的时代特征。

汉初，统治者以"守成"为目的，推行"黄老道德之术"，于是有陆贾的"道基论"和贾谊的"道术论"问世。陆贾和贾谊都是儒门弟子，他们的理论都表现了儒道兼综的特点。先秦的《老子》哲学，属于唯心主义。它认为，天、地、人产生于、统摄于自然无为之"道"。所谓"天之道，不争而善胜"；"圣人之道，为而不争。"（《老子》）天之道即人之法，人顺从于天，不可以有丝毫的主观能动性，这实际是一种自然宿命论。陆贾则认为，先有天地，再有人类，然后才有"道术"。他说：

> "天生万物，以地养之，圣人成之，功德参合，而道术生焉。……跂行喘息，蜎飞蠕动之类，水生陆行，根著叶长之属，为宁其心而安其性，盖天地相承，气感相差而成者也。"（《新语·道基》）

这是说，世间上的飞、潜、动、植乃至人类，都是"气感相应"而形成的。所谓"功德三合"，是指天生之功，地养之德，圣人加以改造和利用，以成就封建秩序。贾谊更认为：

> "且夫天地为炉兮，造化为工，阴阳为炭兮，万物为

锢，合散消息兮，安有常则？”（《鵩鸟赋》）

这是说万物都是在天地之中依靠阴阳的矛盾运动造化而成，它们的合、散、消、息，是没有固定的程式的。这里，完全排斥了“天”的主宰作用，在天人关系方面，陆贾说：

“尧舜不易日月而兴，桀纣不易星辰而亡，天道不改而人道易也。世衰道亡，非天之所为也，乃国君者有所取之也。”（《新语·明戒》）

这就是说，天道无为，不能干预人事，世道衰亡是统治者有为自取的。随着封建政权的巩固，生产的发展，社会物质财富的增多，黄老之学终因不能满足需要而被淘汰。

地主阶级的有为政治需要从法家那里吸取治国哲学，也需要借助神的力量来保护地上的权威。董仲舒“天人感应”的神学目的论体系的提出，可谓正中统治阶级的下怀。董仲舒的神学目的论，吸取了荀、韩、《内经》哲学的消极面——天道循环论、绝对君权论和人与天合的感应论以及墨家、道家、阴阳家思想中的一些糟粕，从而成为汉唐之际官方哲学的理论重心。东汉谶纬之说，魏晋玄学的贵无论，南北朝至隋唐的神不灭论，唐代的道统论，尽管各有自己的表现形式，然其旨归都在于通过“天人之际”以论证封建纲常名教的永恒性和合理性。汉唐以来，信儒、信玄、信释、信道的上层统治者，代有其人，这也多少揭示了唯心主义的哲学得以独霸圣坛的奥秘。与这条路线相对立的唯物主义路线，则是服务于庶族地主阶级及某些在朝的地主阶级革新派的反特权的政治要求，他们坚持唯物主义与自然科学的联盟，批判封建神学，力图对天人关系问题作出唯物主义的回答。例如，桓谭的形神论，王充的元气自然论，嵇康的越名教论，杨泉的物理论，范晦的神灭论，以及刘禹锡、柳宗元的“天人交相胜”、人定胜天论，都在反对和批判“王权神授”的斗争中，作出了重大的理论贡献。

在汉唐哲学发展的逻辑进程中，无论是唯心主义哲学还是唯物主义哲学，它们都提出或改造了若干哲学命题和范畴，还运用格义方法翻译进了不少佛教哲学命题和范畴。这些，对于中国古代哲学的发展，起了很大的促进作用。

汉唐以“天人关系”为中心所开展的哲学论争，以及由此引起的一系列哲学问题的论争和探索，构成了前期封建社会哲学发展的基本线索和主要内容。而刘、柳以“天人交相胜，还相用”的学说对这个问题所作的唯物主义总结，迫使后期封建社会的统治者不得不改变唯心主义的形式，建立新的体系，从而使哲学开始新的圆圈运动。

第二节 西汉儒学、神学大师董仲舒的哲学思想

董仲舒及其“罢黜百家，独尊儒术”论

董仲舒(约公元前179—104年)，河北广川人，早年曾以治《公羊春秋》经著名，西汉景帝时为博士官。汉武帝即位后，为了利用神权来强化王权，在举贤良文学之士的策问中，特别提出了“天人之应”的“垂问”。董仲舒上“天人三策”，受到武帝尝识，被委以江都王相，后因政治斗争，迁为胶西王相；不久以病辞归，从事著述。他的著作，现存有《天人三策》和《春秋繁露》七十九篇；是研究董仲舒思想的直接史料。

汉代秦立，开始了中国封建社会相对稳定上升的时期。西汉“文景之治”以后，随着经济的恢复和发展，封建社会的固有矛盾日益暴露，作为思想路线的黄老哲学已经不适应统治阶级的需要，其命运也就可想而知。时代要求统治阶级寻觅新的思想体

系，以维护政权的长治久安。董仲舒就是在这种历史条件下，以儒学和神学大师的角色，登上历史的讲坛的。

董仲舒的政治思想表现为如下一些方面：

一、尊崇儒家的王道政治，反对法治。董仲舒在回答汉武帝的策问时，提出了著名的"罢黜百家，独尊儒术"的建议。他说：

> "《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也，今师异道，人异论，百家殊方。指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进；邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。"（《汉书·董仲舒传》）

"大"即非常重视的意思。"大一统"，即着重统一制度、统一思想、舆论一律。董仲舒主张废绝诸家之说，一律奉行"孔子之术"。对于法家，他持严厉的批判态度，指出"师申、商之法，行韩非之说，憎帝王之道"（《汉书·董仲舒传》），是国家"破亡"的主要原因之一。因此，他主张以王道政治代替法家政治。所谓"王道"就是"任德教而不任刑"。（同上）他说："为政而任刑，谓之逆天，非王道也。"（《春秋繁露·阳尊阴卑》。下凡引本书，只注篇名）

二、主张绝对君权。从大一统的角度，董仲舒主张绝对君权。他提出了"王道三纲"说，以父为子纲，夫为妻纲，君为臣纲，认为"三纲"是天意所定，其秩序不可颠倒。这种理论，其实正是从法家思想武库中偷运来的。法家思想集大成者韩非就是绝对君权论者，他的"主道"就是贵"独"。他反对"一栖两雄"、"一家二贵"，认为两个强者相处，必然引起严重的斗争；"一家二贵，事乃无功；夫妻执政，子无适从。"（《韩非子·扬权》）由此，他进一步认为："臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱。此天下之常道也。"（《韩非子·忠孝》）这种"三事"论同儒家主张的"君君、臣臣、父

父、子子”的名教是一脉相承的。董仲舒则把“三事”发展为“三纲”（“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”）之说，最后由《白虎通义》法定。董仲舒对于封建专制主义的建立是起了重要作用的。

三、主张神权政治。董仲舒的“三纲”之说是借“天”、“神”的权威来庇护的。他提出“王道配天”、“王者法天”的思想，以为王权是神授的。王者，顺天意以行事，而“王道之三纲，可求于天”。（《基义》）这就给君权蒙上了一层神圣的灵光。

董仲舒的政治思想，反映了前期封建社会地主阶级维护统一的中央集权专政的要求。他的主张，既是秦王朝灭亡经验教训的总结，也是向统治者敬献的长治久安的药方。虽然它的主要目的是“屈民而伸君”，束缚人民的反抗思想，但也有“屈君而伸天”（《王杯》），在有限的范围内限制上层统治阶级的一些倒行逆施的一面。其历史作用，从王权当时是一种进步因素来看，是功过参半的。

“天人感应”的神学目的论

董仲舒政治思想的理论基础，是神学目的论。他的这种理论，是在承继孔、孟等儒家天命思想的衣钵，糁合阴阳五行家的神秘主义思想，发挥《春秋公羊》的微言大义，歪曲唯物主义天道观的基础上建立起来的。其主要内容有三：

一、天人合一。战国后期，荀况的《天论》以其巨大的理论功绩，将西周直至孔、墨、孟的人格化了的神学之“天”还原于自然之“天”，但并未彻底褪掉“天”的神秘性。他认为人们只能见天之功而“莫知其无形”，主张“不求知天”。董仲舒正是利用了这个理论上的漏洞，重新赋予“天”以更加完备的人格。“天”是什么？董仲舒说：

“天者，百神之大君也。事天不备，虽百神犹无益也。”（《郊祭》）

“天者，万物之祖也，万物非天不生。”（《顺命》）

“为生不能为人，为人者，天也。人之为人，本于天，天亦人之曾祖父也。此人之所以上类天也。”（《为人者天》）

这就把“天”说成是万物、群生乃至众神的最高主宰，最后根源。他还认为，宇宙之间，人之所以最为贵，就在于“得天之灵”。他说：

“天以终岁之数，成人之身。故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五脏，副五行数也；外有四肢，副四时数也；乍视乍瞑，副昼夜也；乍刚乍柔，副冬夏也；乍哀乍乐，副阴阳也；心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也。”（《人副天数》）

“副”即相符的意思。这是说，人的五官百骸，都是仿照“天”这个典型而生成的，这叫“人副天数”。正因为如此，所以：

“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。春，喜气也，故生；秋，怒气也，故杀；夏，乐气也，故养；冬，哀气也，故藏。四者，天人同有之。”（《阴阳义》），

董仲舒正是通过这种荒唐的比附来完成“天人合一”的论证的。

二、天人感应。“天人合一”正好是董仲舒“天人感应”论的一个分论据。在他看来，“天”“人”之间，既然存在着相副的“类合”关系，那末，以自然界“同类相动”的现象推理，则天人之间也存在着感应现象。他说：

“天有阴阳，人亦有阴阳。天地之阴气起，而人之阴气应之而起；人之阴气起，而天地之阴气亦宜应之而起，其道一也。”（《同类相动》）

这是说，从阴阳二气的消长变化来看，天人之间是感应的；而且灾祥祸福，治乱兴衰，也莫不与正邪、治乱之气相感应。本来，自然界的事物是普遍联系的，因而也存在着感应现象。譬如，月

亮的盈亏，对于潮汐的变化，人和动物的生理、心理某些方面的变化都有明显的影响；地震等灾变时，动植物也能产生明显的感应等等。但董仲舒却把自然现象说成是有意志的“天”的有目的的行为，这就大谬了。不过，在当对人们认识水平普遍低下的情况下，“天人感应”论对有限地限制上层统治者的横征暴敛和荒淫无耻，也还是起了一定的作用。如他说：

“臣谨案：《春秋》之中视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之政，而天乃先出灾害，以谴告之；不知自省，又出灾异，以惊惧之；尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君，而欲止其乱也。”（《举贤良对策》）

与其说“天心之仁爱人君”，不如说是董仲舒热爱封建王朝，唯恐它不能长治久安。

三、天主“五行”，万物化生。为了论证“天”为“群物之祖”，董仲舒在当时自然科学的水平上，吸取了《内经》中的阴阳五行学说，杜撰了一个万物化生的模式。他说：

“天地之气，合而为一；分为阴阳，判为四时，列为五行。行者，行也。其行不同，故谓之五行。五行也，五官也，比相生而间相胜也。”（《五行之义》）

这就是说，天地之间存在着混沌之气，分化而为阴气和阳气。阴阳二气在循环中相互消长，相对应的时候，二气平衡相剖，如果阳位于正东，阴位于正西，便是春分；反之就是秋分。如果二气交会于南，阳盛阴伏，就是夏至；反之就是冬至。阴阳二气的运行方位不同，排列为五行，五行之间的关系是：

阳主生长（体天恩）　阴主收藏（体天刑）

土→金→水→木→火→土→水→火→金→木→土

五行比相生　　五行间相胜

这种依五种物质形态的不同性质而生化万物的五行相生、相胜说，显然具有朴素唯物主义和辩证法思想。但是，第一，这种思想全是从《内经》照搬过来的；第二，在董仲舒那里，这种相生、相胜的最后根源仍然是有意志的“天”。阳主生长，体现了天恩；阴主收藏，体现了天刑。于是物质性的阴阳二气被抽掉了本质内容，而蜕变为一种有性有情的精神本体。而“五行”也被董仲舒与五方、四时相配，说成是“天”主理“五方”、“四时”的一种辅助力量。

这种赋予天、地、阴、阳、五行等自然物以人格属性，把万物的化生说成是“天志”的体现的哲学，乃是一种典型的唯心主义神学哲学。

“事顺于名，名顺于天”的名实论

在对待名实关系问题上，董仲舒是通过扭曲唯物主义的名实观而达到唯心主义的。他也认为，名称要反映真实的客观事物。如他说：

> “名生于真。非其真，弗以为名。名者，圣人所之以真也·名之为言真也。”（《深察名号》）
>
> “名物必各因其真。真其义也，真其情也，乃以为名。”（《实性》）

这是说，“名”应该符实。给物命名，应该反映事物的真正的本质，这是符合反映论的。但是董仲舒却进一步认为，“名号之正，取之天地”（《深察名号》），天地是衡量名号“真”或“不真”的标准。而天地又是十分神秘的，只有圣人才能理会。他说：

> “名号异声而同本，皆鸣号而达天意者也。天不言，使人发其意；弗为，使人行其中；名则圣人所发天意，不可不深观也。”（《深察名号》）

“圣人”是天意的表达者。天“不言”、“弗为”，而使圣人阐

发它的本意，行为符合它的标准。所以"名生于真"，实际是生于"天"的代言人——"圣人"、"天子"的主观想象。所以董仲舒又说："事各顺于名，名各顺于天，天人之际，合而为一。"（《深察名号》）这样，作为天意的"名"（概念）反倒成了第一性的，而事物则"顺于名"，成了第二性的了。

在辨别是非标准的问题上，董仲舒提出：

"欲审曲直，莫如引绳；欲审是非，莫如引名。名之审于是非也，犹绳之审于曲直也。"（同上）

事物的概念既然是天意的表现，那末自然可以作为衡量是非的标准。于是，什么事实、实践都可以不要了。是非彼此，取决于天意。这就对孔丘的"正名"论来了一个否定之否定。这种唯心主义名实论，是统治阶级规定纲常名教的理论依据。

人性"三品"说

在人性问题上，董仲舒继承了孔丘"唯上智与下愚不移"的思想，折衷了孟轲和荀况的"性善"、"性恶"论，提出了性具两重，分为"三品"的理论。他说：

"性之名非生与？如其生之自然之资，谓之性。性者，质也。"（《深察名号》）

"天之副在乎人，人之情性有由天者矣。"（《为人者天》）天有阴阳之施，身亦两有贪仁之性。""贪仁之气，两在于身。"（《深察名号》）

视人性为人的本质这是对的。但把人性说成是人的自然性，则是不对的。以为人性由天，则更是神学的唯心论。董仲舒用阴气比附为人的贪性；用阳气比附为人的仁性，认为人性非善非恶，而是"两在于身"。但是，天道任阳不任阴，所以人性是仁（善）为主，（贪恶）为从。他还认为，所谓善还只是一种善质，要把善质变成现实的善，必须由统治者进行教化，克服贪欲，就象玉工理璞一样，经过雕琢才能成为玉，经过王者教化才能成为善。

那末王者的善性又是从何而来呢？原来性分为三品，王者受命于天，善性从天而来。他说：

“圣人之性，不可以名性；斗筲之性，又不可以名性；名性者，中民之性。中民之性，如茧如卵。卵待覆二十日而后能为雏，茧待缲以涫汤而后能为丝，性待渐于教训而后能为善。”（《实性》）

“圣人之性”和“斗筲之性”都是天生的善性和恶性，前者不待化教，后者不堪教化。惟有“中民之性”象茧之成丝，卵之成雏一样，需要人的加工。他说：

“性者，天质之朴也，善者，王教之化也。无其质则王教不能化，无其王教则质朴不能善。”（同上）

质朴与教化的关系，被描述为内因与外因的关系，是符合辩证法的。但从整个人性论而言，依然是唯心主义和形而上学的。这种人性论为尔后的剥削阶级所继承，起过很坏的作用。

“天不变，道亦不变”的历史循环论

在历史观上，董仲舒利用当时的历法知识和阴阳家关于“五德始终”的思想资料，建立了“三统”、“三正”的历史循环论。

所谓“五德始终”，就是把五种物质形态的物理性能称为“五德”，用它们之间的演变来说明、比附人类社会。比如：黄帝属土德，尚黄色；夏朝属木德，尚青色；周朝属火德，尚赤色；秦朝属水德，尚黑色。如

黄帝	→	夏	→	商	→	周	→	秦	→	汉
（土 色黄）		（木 色青）		（金 色白）		（火 色赤）		（水 色黑）		（土 色黄）

汉高祖不承认秦朝，自称水德，至武帝时又改为土德。五德始终，以土为终点。“五行莫贵于土，五色莫贵于黄”，汉代是在五德循环中建立起来的，而它本身则又是循环的终点，因而从

逻辑上说，可以长治久安。这是道地的唯心主义的杜撰。

所谓“三统”，就是从“五德”中选出黑、白、赤三统，说明改朝换代是三统循环。比如夏、商、周的递嬗就在于黑、白、赤三统的更替。所谓“三正”就是从“正朔”的观点出发，随着“三统”循环，每一朝都要相应改变历法和官服的颜色。如：

夏（黑统）：斗建寅，以寅月（农历一月）为正月。

商（白统）：斗建丑，以丑月（农历十二月）为正月。

周（赤统）：斗建子，以子月（农历十一月）为正月。

三代历法不同，故称为“三正”。不同的“统”，以不同颜色的衣服为贵。新朝建立，必须“徙居处，更称号，改正朔，易服色”（《楚庄王》）这叫“新王必改制”。但是“王者有改制之名，无易道之实。”（同上）只有形式的变更，而“大纲、人伦、道理、政治、教化、习俗、文义尽如故。”（同上）为什么改制不改道呢？因为“道之大原出于天，天不变，道亦不变。”（《汉书·董仲舒传》）从某种意义而言，“古之天下，亦今之天下，今之天下，亦古之天下”，这是一种十足的历史循环论。

可见，董仲舒的哲学思想，无论是本体论，认识论，人性论，历史观，都表现了利用唯物论某些思想资料建造其体系的痕迹。地主阶级的政治需要使他终于背离了唯物主义而倒向唯心主义和形而上学。它的某些合理的因素，随着历史的扬尘而被淹没；它的目的论体系则和尔后的谶纬迷信紧密结合起来，变得更为粗鄙、荒谬。

东汉章帝时，在白虎观集群儒生以讨论诸经异同为名，建立了一套官方的神学哲学体系，集中体现在《白虎通义》一书中。于是，在董仲舒思想的基础上，儒学又向神学化的道路跨进了一步。

第三节　东汉战斗的唯物主义无神论者王充的哲学思想

王充及“疾虚妄”的战斗品格

王充（公元27—96年），字仲任，会稽上虞（今浙江上虞）人，东汉时期杰出的思想家，战斗的唯物主义无神论者。他的先祖曾因军功受封于会稽阳亭，不久沦落。其后人均“以农桑为业”，或以“贾贩为事”，是出身于“细族孤门”的庶族地主阶级的思想代表。（上引均见《论衡·自纪》）王充勤奋好学，博闻强记，“博通众流百家之言”（《后汉书》本传），曾在当地县、郡、州作过几任小官，因受排斥而弃官居家，长期从事教书和著述。现存《论衡》八十五篇（其中《招致》仅存篇目），是研究他思想的主要资料。

王充生当神学目的论与谶纬迷信盛行的时代。东汉光武帝迷信并积极推广谶纬神学，学者们亦不顾学术气节，竞相用神学解释儒家经典，以此作为谋官的资本。世俗迷信，花样百出；虚妄之风，盛行朝野。王充从自己的阶级立场出发，清醒认识到虚妄之风必将带来的严重后果，激起了他作为一个唯物论者的正义感。他说：

> “虚妄显于真，实诚乱于伪，世人不悟，是非不定，紫朱杂厕，瓦玉集糅，以情言之，岂吾心所能忍哉！”（《论衡·对作》。下引本书，只注篇名）

于是不顾社会压力，“居贫苦而志不倦”，孜孜写作，完成了《论衡》这部巨著。他在叙述写作《论衡》的主旨时说：

> “《论衡》之造也，起（于）众书并失实，虚妄之言胜真美也。故虚妄之语不黜，则华文不见息；华文放流，则实事不见用。故《论衡》者，所以诠轻重之言，立真伪之平，

非苟调文饰辞，为奇伟之观也。其本皆起（于）人间有非，故尽思极心，以讥世俗。”（《对作》）

“‘《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪。’《论衡》篇以十数，亦一言也，曰：‘疾虚妄’。”（《佚文》）

“疾虚妄”，即是要以“真美”之言、唯物之论，批判当时流行的虚妄的神鬼迷信思想。“疾虚妄”三个字，反映了王充的战斗唯物论的品格。

在“疾虚妄”的旗帜下，王充对举凡两汉时期的虚妄之说，如神学目的论、谶纬之言、神仙之术以及世俗迷信等，一一进行了笔伐。即便对于先秦的孔孟诸子之言，他也不迷信，必定要进行一番“核道实义，证定是非”（《问孔》）的鉴别工作。他指出：“功名之下，常有非实之加”（《书虚》），“官弥剧而识弥泥”，“知政失者在草野，知经误者在诸子”。（《书解》）这些见解，在当时神学气氛浓厚的情况下，可以说是有胆有识。王充的理论与实践，为尔后的唯物主义无神论者树立了一个极好的榜样。

“天地合气，万物自生”的宇宙生成论

王充在哲学史上最重要的贡献之一，是把中国古代的元气论同自然相结合，对天人关系问题进行了唯物主义的新论证，从而把唯物主义的自然观推向了一个新的水平。

元气，或称阴阳元气，原是古代哲人用以说明自然界物质构成和运动变化的哲学范畴。在老、庄哲学中，阴阳元气被视作“道”的派生物；孟轲提出“养浩然之气”，把“气”说成是天赋的人性；荀况开始认识到“气”是万物以至人类的共性，但未进一步论述；董仲舒则赋予“气”以各种道德属性，当作一种精神本体。王充继承了先秦的唯物主义传统，改造并汲取了汉初黄老之学的“自然无为”思想，建立了元气自然论的唯物主义体系。

王充的唯物主义思想包括如下一些内容：

一、天地是含气的自然物。针对神学目的论把“天”说成是有意志的人格神，王充指出：

> “天地，含气之自然也。”（《谈天》）“天去人高远，其气莛莛无端末。”（《变动》）“天地不生，故不死；阴阳不生，故不死。”（《道虚》）

> “天者，气邪？体也。如气乎？云烟无异，……是体也。如审然，天乃玉石之类也。”（《谈天》）

> “夫天者，体也，与地同。天有列宿，地有宅舍。宅舍附地之体，列宿着天之形。”（《祀义》）

这都是说，天地是永恒存在的物质性的自然物，不是超物质的人格神。日、月星辰附着在天上如同房屋附着在地上一样，只是“天”去人高远而已。这种把“天”当作是有形的刚体的看法，固然并不科学，但它是对无形有情的人格之天的否定，是朴素唯物主义的思想。

二、天道无为。天既然是自然之天，那末天道也是自然无为的。王充说：

> “天道无为，故春不为生，而夏不为长，秋不为成，冬不为藏。阳气自出，物自生长；阴气自起，物自成藏。”（《自然》）

> “谓天自然无为者何？气也。恬淡无欲，无为无事者也。”（同上）

> “日朝出而暮入，非求之也，天道自然。”（《命禄》）

既然天道也是自然无为的，所以天人是不相与的，天人感应的目的论也就不能成立。他说：

> “春观万物之生，秋观其成，天地为之乎？物自然也？如谓天地为之，为之宜用手，天地安得万万千千手，并为万万千千物乎？”“道家论自然，不知引物事以验其言行，故

自然之说未见信也。然虽自然，亦须有为辅助，耒耜耕耘，因春播种者，人为之也。及谷入地，日夜长大，人不能为也。或为之者，败之道也。”（《自然》）

“寒温之气，系于天地，而统于阴阳，人事国政安能动之？”（《变动》）“在天之变，日月薄蚀。……食有常数，不在政治。百变千灾，皆同一状，未必人君政教所致。”（《治期》）

“人不晓天所为，天安能知人之所行？”（《变虚》）“夫人不能以行感天，天亦不随行而应人。”（《明雩》）“夫天道，自然也，无为。如谴告人，是有为，非自然也。”（《谴告》）

这是说，天道无为，人道有为，天变有其自身的固有规律（“常数”），与人事政治无关，不能相互感应，也不存在什么谴告。他说，如果“天”能谴告人君，也能选择圣明“委以王事”，为什么生出昏庸之君，然后不怕麻烦地去谴告呢？这种针锋相对的揭露和批判，尽管带有经验论和稚气的色彩，但却充分显示了王充哲学的战斗锋芒。

三、天地合气，万物自生。基于对“天”和“天道”的唯物主义认识，王充认为，所谓“天”是“群物之祖”，“人之曾祖父”的说法也是荒谬的。他说：

“儒者论曰：‘天地故生人’。此言妄也。天地合气，人偶自生也，犹夫妇合气，子则自生也。”（《物势》）“夫天覆于上，地偃于下，下气烝上，上气降下，万物自生其中间矣。”（《自然》）“夫天不能故生人，则其生万物，亦不能故也。天地合气，物偶自生矣。”（《物势》）

神学目的论认为世间万物以及人类都是天“故生”——有目的地生养出来的，王充则认为人和物都是天地合气“偶生”——无目的地相偶（异性结合）而生育出来的。这是用唯物主义的宇宙生

成论对神学目的论的有力批判。

四、人死不为鬼。基于人、物自生于气的观点，王充对流行的世俗迷信也进行了批判。世俗迷信认为："人死为鬼，有知，能害人。"王充对此坚决否认。他首先是论证了人死无知：

"人之所以聪明智惠者，以含五常之气也；五常之气所以在人者，以五藏在形中也。……人死，五藏腐朽，腐朽则五常无所托矣，所用藏智者已败矣，所用为智者已去矣。形须气而成，气须形而知。天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精？"（《论死》）

"人之死，犹火之灭也。火灭而耀不照，人死而知不惠，二者宜同一实，论者犹谓死有知，惑也。人病且死，与火之且灭何以异？火灭光消而烛在，人死精亡而形存。谓人死有知，是谓火灭复有光也。"（《论死》）

人的精神与其生理机制是相联系的。人死，生理机能停止，聪明智慧等精神作用也就完结了。人死精亡，如同火灭光消。这种比喻固然不甚科学，但在哲学意义上却肯定了唯物主义的形神关系。其次，他又论证了人死不为鬼：

"人之所以生者，精气也，死而精气灭。能为精气者，血脉也。人死血脉竭，竭则精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？""天地之性，能更生火，不能使灭火复燃；能更生人，不能令死人复见。……案火灭不能复燃以况之，死人不能复为鬼，明矣。"（《论死》）

人类赖以生存的物质基础是精气，精气产生于血脉，血脉枯竭，精气也就熄灭，形体也随之腐朽，用什么化成鬼呢？譬如火灭不可复燃，人死也不能成鬼。他还提出了十分风趣的驳论：

"计今人之数，不若死者多。如人死辄为鬼，则道路之上，一步一鬼也。人且死见鬼，宜见数百千万，满堂盈庭，填塞巷路，不宜徒见一两人也。"（《论死》）

这是人死不可能为鬼的反证。王充的唯物主义形神观，对我国古代形神观的发展是一个重要贡献。

此外，王充对于当时流行的谶纬迷信也进行了力所能及的批判，指出所谓“河图”、“洛书”是自然现象，“受命之符”、“龙子”之说是荒诞之言，充分显示了战斗唯物主义的风格。

但是，由于当时的科学水平和王充的写作条件，他的唯物论也是不彻底的。一方面，过分强调“自然”，乃至于否认了事物之间的因果联系，使万物化生始终蒙着神秘主义的阴影，甚至连个人的遭际也逃不脱命定论的解释。另一方面，在形神关系问题上，用阴阳元气解释“鬼神”，以为人死精气可以离人而归，表现出了二元论的倾向。这对于王充是在所难免。

“任耳目”、“开心意”、“引效验”的认识论

王充在批判神学目的论和谶纬、符验之说的理论战斗中，吸收了先秦和西汉时期唯物主义认识论方面的思想成果，扬弃了先秦认识论中经验论和唯理论倾向，建立了“任耳目”、“开心意”、“引效验”的唯物主义认识论。王充认识论中的唯物主义表现在如下一些方面：

一、否认“生知”说，肯定“学乃知之”。他说：

“（圣人）今耳目闻见与人无别，遭事睹物与人无异，差贤一等尔，何以谓神而卓绝？”（《知实》）

“人才有高下，知物由学。学之乃知，不问不识。……天地之间，含血之类，无性（生）知者。”“不学自知，不问自晓，古今行事，未之有也。”（《实知》）

这里承认人的知识来源于学，不承认天地之间有生知者，这就从理论上否认了唯心主义的先验论。汉代的谶纬迷信，把孔丘说成是“前知千岁，后知万世”的“圣人”，王充列举十六件事进行了有力的驳斥。例如他指出，颜渊作为孔丘的得意门生，孔

丘既不知道他的命运，又怀疑他的德行，甚至连自己的父亲也不知道，何以能称生知呢？可见，“儒者论圣人，以为前知千岁，后知万世，有独见之明，独听之聪，事来则名，不学自知，不问自晓，……此皆虚也。”（《实知》）这又从事实上驳斥了生知说。

二、认识来源于耳目之知，才能来源于实际生活。他说：

“实者，圣贤不能性（生）知，须任耳目以定情实。其任耳目也，可知之事，思之辄决；不可知之事，待问乃解。”（《实知》）

这段话明确告诉我们，感知是认识的基础。在他看来，即令圣贤，“不目见口问，不能尽知。”（同上）他举例说：

“使一人立于墙东，令之出声；使圣人听之墙西，能知其黑白、短长、乡里、姓字、所自从出乎？沟有流澌，泽有枯骨，发首陋亡，肌肉腐绝，使人询之，能知其农商、老少若所犯而坐死乎？非圣人无知，其知无以知也。知无以知，非问不能知也。”（《实知》）

这是说，要了解一个人，认识一件事，如果不调查研究，即便是圣人，也不能办到。不仅如此，人的才能也是实践经验的积累。他举例说：

“齐部世刺绣，恒女无不能；襄邑俗织锦，钝妇无不巧。目见之，日为之，手狎也。使材士未尝见，巧女未尝为，异事诡手，暂为卒睹，显露易为者，犹愦愦焉。方今论事，不谓希更，而曰材不敏；不曰未尝为，而曰知不达，失其实也。”（《程材》）

善织锦、刺绣，是经常操作的缘故，如果不经常接触，巧女也不能为。不问人家的实践经验，一概批评人家不聪敏，不通达，是违背事实的。这对先验论是一个有力的批判。

三、认识“不徒耳目，必开心意”。王充不仅在认识的来源

问题上坚持反映论，而且还反对把认识局限于感觉经验。他说：

“夫论不留精澄意，苟以外效立事是非，信闻见于外，不诠订于内，是用耳目论，不以心意议也。夫以耳目论，则以虚象为言，虚象效，则以实事为非。是故是非者，不徒耳目，必开心意。墨议不以心而原物，苟信闻见，则虽效验彰明，犹为失实。”（《薄葬》）

这是说，立论不仅要有闻见之知，还必须经过思维去进行判断（“诠订”）。因为事物的本质往往掩盖于“虚象”，仅仅凭借现象进行判断，就会失实。墨家经验论的错误，就在于“不以心原物。”他认为，这也是墨学之所以失传的一个原因。王充的这些认识，无疑是正确的。他对墨家认识论的批评不仅是中肯的，而且是一种自觉的扬弃。在如何“开心意”的问题上，王充继承了后期墨家的逻辑思想，主张“方物比类”、“案兆察迹，推原事理”、“揆端推类，原始见终。”（《实知》）这种主张，可以概括为两种类型：一是根据多种同类材料，得出一个结论。如：人被雷殛，先看其身，闻其味；其次投烧红之石于井，鸣声如雷；再次，寒气入于腹，腹中可发生肠鸣；又次，雷鸣之时，出现电光若火；雷击树木、房屋引起火灾等，于是便得出结论：“夫雷，火也。”（参《雷虚》）这种方法近似于类比推理和归纳推理的综合运用。另一是根据已有结论，去推知它物，预见将来。如：周公旦治理鲁国，注重礼仪，太公望预见鲁国将来当有削弱之患；太公望治理齐国注重强力，周公旦预见将来齐国当有劫弑之祸，“见法术之极，睹祸乱之前矣。”（参《实知》）这种方法近似于演绎推理。王充完全扬弃了“虚一而静”的认识方法，发展了韩非的认识论。强调“任耳目”与“开心意”相结合，把唯物主义反映论向前推进了一步。

四、检验认识必须“引效验”。王充认为，检验言论正确与否，必须看是否行之有效，在实际生活中能否得到验证。他说：

“凡天下之事，不可增损，考察前后，效验自列。自列，则是非之实，有所定矣。”（《语增》）

“凡论事者，违实，不引效验，则虽甘义繁说，众不见信。”（《知实》）“事莫明于有效，论莫定于有证。空言虚语，虽得道心，人犹不信。”（《薄葬》）

“考察前后”即是找事物的因果联系。王充主张于联系中看“效验”，凭“效”和“证”来定是非，不信“空言虚语”、“甘义繁说”，打破了对圣人的盲目崇拜。这是对荀、韩“符验”说、“参验”说的直接继承。

五、认识的目的是“贵其能用”。王充认识论的可贵之处，还在于强调学以致用。他说：

“凡贵通者，贵其能用之也。即徒诵读，读诗讽术，虽千篇以上，鹦鹉能言之类也。”（《超奇》）

这是说，世人尊重博学，主要在于能学以致用。如果不懂得应用，尽管能背诵上千篇诗书、法术，也只能象鹦鹉学舌一样，毫无用处。

综观王充的认识论，尽管他强调“开心意”，强调逻辑推理的作用，但是，由于理论思维水平的局限，他的思维方式，推理的根据，都不能避免经验的束缚，他对神学目的论的批判只是限于就事论事，不能进行相应的理论概括，这就使他的认识论有些地方自相矛盾，不能彻底。

“命不可勉，时不可力”的自然命定论

与谶纬迷信所宣扬的神学命定论相对立，王充提出了自然命定论。所谓自然命定论，就是说，人或事物的命运不是由神主宰的，而是由于自身所禀受的元气不同所决定的。王充的自然命定论包括两个方面：

一、个人的命运由自然元气所决定。在神学命定论看来，人们的贫富、贵贱、寿夭，都是“天”对人操行善恶的一种赏罚。

王充坚决否认这种说教。他把人的命运分为三种类型：死生寿夭之命、贵贱贫富之命、所当触值之命（平生遭遇意外事故等），认为它们都是生命开始时所禀元气不同而决定的。譬如："禀气渥，则其体强，体强则命长；气薄则其体弱，体弱则命短。"（《气寿》）"天有百官，有众星。天施气而众星布精，天所施气，众星之气在其中矣。人禀气而生，含气而长，得贵则贵，得贱则贱，贵或秩有高下，富或资有多少，皆星位尊卑大小之所授也。"（《命义》）可见贵贱贫富之命是由禀得众星精气的不同而决定的。至于所当触值之命，则是由于人在禀气之时受到凶恶、事故的干扰而注定的。他认为，命运一经形成，就是不可变易的：

> "命当贫贱，虽富贵之，犹涉祸患矣；命当富贵，虽贫贱之，犹逢福善矣。故命贵，以贱自达；命贱，从富自危。故夫富贵若有神助，贫贱若有鬼祸。……命则不可勉，时则不可力，知者归之于天，故坦荡恬忽。"（《命禄》）

把个人的寿夭，同先天的气质相联系，是有其合理因素的。但把个人在政治和日常生活中的遭际也说成是先天命定的，这就陷入了神秘主义。尤其是认定"命"不可勉强，不可力争，不能变易，这就更见其形而上学。

二、国家的命由上天星宿所决定。王充还认为，国有"国命"。他说：

> "命系于众星。列宿吉凶，国有祸福。"（《命义》）"教之行废，国之安危，皆在命时，非人力也。夫世乱民逆，国之危殆灾害，系于上天，贤君之德，不能消却。……故世治非贤圣之功，衰乱非无道之致。国当衰乱，贤圣不能盛，时当治，恶人不能乱。世之治乱，在时不在政；国之安危，在数不在教；贤不贤之君，明不明之政，无能损益。"（《治期》）

如此说来，国家的安危治乱，都是“系于上天”，人的努力是不能“损益”的。王充还认为，“国命胜人命”。（《命义》）国家发生大的灾变，不可变易的人命也会破例地发生改变，与国命共遭劫。但是，这种观点，并不能改变他自然命定论的神秘主义本质。

本来，神学命定论与自然命定论就其出发点而言，是针锋相对的。前者强调必然，认为人生际遇决定于主宰之神；主宰之神根据人行善与否及其程度安排人的命运。后者则强调偶然，否认神的主宰作用，以为社会生活、自然现象全是受偶然性支配的。譬如王充说：

“蝼蚁行于地，人举足而涉之。足所履，蝼蚁苲死；足所不蹈，全活不伤。火燔野草，车轹所致，火所不燔，俗或喜之，名曰幸草。夫足所不蹈，火所不及，未必善也。足（举）火行，有适然也。”（《幸偶》）

“凡人操行有贤有愚，及遭祸福，有幸有不幸；举事有是非，及触赏罚，有偶有不偶。”（同上）

蝼蚁的死活，野草的存亡，命运的祸福，物事的是非，全都是偶然的，没有任何必然的因果联系。这样，偶然性实际上被绝对化为一种不可知的神秘主义。这种神秘主义也就是自然命定论。所以他又说：“凡人遇偶及遭累害，皆由命也。”（《命禄》）偶然性在这里被变成了“简单的直接的必然性”。①自然命定论由是而同化于神学命定论。正如恩格斯指出的：“我把解释不了的现象的原因叫做偶然性，或者叫做上帝，就事情本身来讲是无关紧要的。”②王充从反对神学命定论开始，经过割裂必然性和偶然性，把偶然性夸大为绝对，变偶然性为必然性，终于通过形而上学而沦入唯心主义。这就是王充失足的认识论根源。从社会阶

①、②《马克思恩格斯选集》第3卷，第541页、第540页。

级根源看，王充作为受排挤的庶族地主阶级利益的思想代表，在“修身正行，不能来福；战栗戒惧，不能避祸”（《累害》）的现实面前，既愤懑不平，又无力改变，又害怕农民阶级起来用暴力改变，于是也只有用自然命定论来自我安慰。王充的唯物主义其所以不能贯彻到底，原因也就在这里。

“器变”、“功进”、“道同”的社会历史观

在社会历史观方面，王充坚持历史渐进论，反对颂古非今论。当时的颂古非今论调认为：“上世之人侗长佼好，坚强老寿，百岁左右；下世之人短小陋丑，夭折早死。”“上世之人质朴易化；下世之人文薄难治。”（《齐世》）哀叹世风不古，诅咒今不如昔。王充对此进行了针锋相对的驳斥。他说：

“元气纯和，古今不异，则禀以为形体者，何故不同？夫禀气等则怀性均，怀性均则形体同，形体同则丑好齐，丑好齐则夭寿适。”

“上世之人所怀五常也，下世之人亦所怀五常也。俱含五常之道，共禀一气而生，上世何以质朴，下世何以文薄？彼见上世之民饮血茹毛，无五谷之食，后世穿地为井，耕土种谷，有水火之调；又见上古岩居穴处，衣禽兽之皮，后世易以宫室，有布帛之锦，则谓上世质朴，下世文薄矣。”（《齐世》）

这里运用元气自然论和历史进化的事实，用推理的方法论证了古不如今。王充认为，人类社会的历史，是不断进化的。古代国家小而分裂，当今“廓土收荒服之外”；古代人“露首”、赤足、裸体，当今人着衣、冠“高舄”（靴）；古代人野蛮，不善农作，当今人懂礼节，懂得改造“盘石为沃田”（《宣汉》）；懂得“穿地为井，耕土种谷”，建造“宫室”，这都说明“器业”是在不断“变易”（《齐世》）的。“功德”是在不断发展的。

由此他得出了"汉盛于周"、"周不如汉"的结论。他认为，人们之所以认为今不如昔，是由于一批儒生和世俗之人有一种劣习："尊古卑今"、贵远贱近；画画以古人为模特，言谈以古人为高，这是历史的偏见。

他继承了后期墨家、法家和贾谊的思想，试图分析历史治乱兴衰的原因，指出："让生于有余，争生于不足。谷足食多，礼义之心生；礼丰义重，平安之基立矣。"（《治期》）但囿于自然命定论，终于把社会变化的总根源归结为"天时"和"命"，从否认英雄创造历史到完全否认作为社会的人的能动作用，而堕入历史命定论。王充还认为，社会物质生活是不断渐进的，但"道"是不变的。他说：

> "圣人之德，前后不殊，则其治世，古今不异。上世之天，下世之天也，天不变易，气不改更。……气之薄渥，万世若一。帝王治世，百代同道。"（《齐世》）

所谓"天不变易"，"百代同道"，实质是董仲舒形而上学天道观的翻版。王充以此来批判今不如昔论，显然是找错了武器。

此外，王充在人性论上，也基本是继承了董仲舒的"性三品"说。这都是特定历史条件制约的结果。

但是，尽管如此，王充仍不失为我国古代创立唯物主义自然科学哲学的伟大先行者。他的元气自然论，作为我国先秦以后唯物主义哲学发展的一个重要里程碑，在哲学发展史上产生过重要的影响。他的历史宿命论，也曾经成为唐代柳宗元历史哲学中"势"范畴的酵母。

第四节　魏晋时期以王弼、郭象为代表的玄学思潮

魏晋玄学思潮的兴起

曹丕代汉以后，中国历史经历了一个长达369（公元220—589年）年的分裂时期。先是60年的三国鼎立局面，继之有南北朝的对峙，其间从西晋灭吴算起，只维持了三十多年的全国统一局面。史称这段时期为魏晋南北朝。

魏晋时期的哲学论争，主要表现为玄学唯心主义和反玄学的唯物主义之间的论争。

玄学是适应三国、两晋时期门阀士族的大土地所有制和身份等级制的需要而形成、发展起来的思辨哲学。玄学因《老子》中"玄之又玄，众妙之门"一语而得名。魏晋人释"玄"，多作幽深、玄远之义。玄学家以研究超言绝象、不能为一般人所认识的世界本体、本质相标榜。在他们眼里，世界万物莫不具有两重性：即在现象世界之外，还有一个真实存在的玄妙的本体世界，玄学就是撇开具体物象而研究那种玄妙莫测的本体。它所使用的基本范畴是体、用，有、无，本、末，言、意，动、静，自然、名教等等。可见，所谓玄学，乃是研究现象世界之外的本体、本质问题，并以本与末、有与无、名教与自然等范畴为其辩论中心，以割裂现象与本质的形而上学思想为主要特征的思辨唯心主义哲学。

玄学家把《老子》、《庄子》、《易经》合称为"三玄"，并用"三玄"注我的形式，大搞脱离实际的纯概念的抽象思辨。玄学辩论的实质，依然是天人关系问题。《世说新语·文学》说：

"何平叔注《老子》始成，诣王辅嗣，见王注精奇，乃

伏曰：‘若斯人可与论天人之际矣！’因以所注为道德二论。”

可见《道德论》就是讨论天人关系问题，“道”即天道；“德”即社会人事。所不同的是，玄学采用“自然”范畴，避开了目的论的形式和天命、鬼神的说法，通过对本末、有无关系的探讨，把“天”转换成一种神秘的精神本体，并以之作为万有世界的根源，因而是一种比目的论更为精巧、狡猾的唯心主义哲学。

玄学家既主张维护封建统治阶级的纲常名教，又力图追求精神物质上的绝对自由，这种在矛盾中故为超脱的心理，典型地反映了玄学的唯我主义本质。

玄学兴起，具有深刻的社会阶级根源和思想演变的历史根源。

首先，玄学是适应日趋堕落的反动统治阶级的需要而产生的。东汉末年的黄巾大起义，沉重地打击了世家豪族的嚣张气焰，迫使曹魏政权一开始就采取了抑制豪强的政策。随着生产和经济的恢复和发展，从沉重的打击后苏醒过来的豪族地主阶级，面对“魏晋天下多故”（《晋书·阮籍传》）的政治局面，采取了一种消极应世的态度。他们以加倍的奢侈、放纵来抵消生命的短促无常；以对绝对自由的追求来装点精神的空虚；以旷达不羁来掩饰自身的堕落、腐败。他们需要一种理论来为这种变态心理作论证，于是玄学也就有了得以萌发的现实土壤。

其次，从思想演变的历史根源讲，玄学是适应新形势下唯心主义反对唯物主义的需要而产生的一种新的思辨形式，是对两汉经学的叛逆。两汉儒学独尊，百家罢黜，汉初的黄老之学虽然被东汉王充有所阐发，但占统治地位的官方哲学，是汉儒的神学目的论。入魏以后，与谶纬迷信合流而发展到高峰的神学目的论也随着东汉的被篡代而没落，百家之学复起也是一种时代倾向。史称“魏武初霸，术兼名法”。（《文心雕龙·论说》）其它如墨

学、兵学、纵横学都有过复活，命运最好的是老庄道家之学。儒学也只是依附于道家之学而得以存在，儒学的本来意义也被道学化了。名学和法学本来与道学有着直接的渊源，这就为玄学的产生具备了历史前提。以“黄老之义”①相称的王充的元气自然论，尽管是对神学目的论的否定，但一方面，当时并未得到流传，造成重要影响；另一方面，元气自然论本身也存在严重缺陷，他在否定神学目的论时走向了另一个极端，否定了规律性而陷入自然命定论。玄学家正是从这里入手，抽出“自然”而否定“元气”，把天人关系问题，用本末、有无、体用、一多、动静等关系问题表达出来，建立起一个本体论的理论体系来否定神学目的论体系。于是，汉初的黄老之学，经过神学目的论的否定，又经过元气自然论这一中间环节，在魏晋时期实现了否定之否定，使本来意义的老、庄唯心论和形而上学，在更高一级水平上得以复归。玄学的产生，就其思辨性而言，标志着中国哲学理论思维水平的一个质的跃进。

魏晋玄学的流变，大致经历了四个阶段：

第一个阶段是曹魏正始年间。主要代表人物是何晏、王弼。他们崇尚老学，以《老子》思想注释儒家的《周易》和《论语》，论证“名教本于自然”，表现出援老入儒，儒道兼综的特征。这一派属于玄学贵无派。

第二个阶段是魏晋之际。主要代表人物是稽康和阮籍。他们公然师法老、庄，愤世疾俗，倡言“名教不合自然”，反对虚伪的礼教，表现出玄学异端的倾向。这一派属于玄学异端。

第三个阶段是西晋时期。主要代表人物是裴頠、向秀、郭象。他们崇尚庄学，通过注庄，论证“名教即是自然”，宣扬顺世主义，表现出儒道合流的特征。这一派属于玄学崇有派。

①“虽违儒家之说，合黄老之义也。”（王充：《论衡·自然》）

第四个阶段是东晋、南北朝时期。这一时期，由于汉魏以来传入中国的佛教开始流行，一般的僧侣学者以为玄学本体论的思辨形式近似于佛教尤某是其中的大乘般若空宗的思辨形式，于是通过“格义”，以玄学范畴译解般若空宗的理论，从以玄释佛到消玄于佛，表现出玄佛合流的特征。聒耳一时的玄辩之风由是而沉寂于自己的必然的归宿，代之而起的是佛教各派的唯心主义的新思潮。

何晏、王弼及其“贵无”论

何晏（公元190—249年），字平叔，东汉末期镇压黄巾起义的刽子手何进之孙，幼年时为曹操养子，后成为曹操的女婿，官吏部尚书，与大将军曹爽同党。后来司马氏杀曹爽，何晏等同党同被株连夷族。王弼（公元226—249年），字辅嗣，出身于经学世家，好老庄之学，被何晏赏识，任尚书郎。何晏被杀，王弼亦被免官，随即病死，死时只有二十四岁。何晏曾作《道德论》、《论语集解》；王弼注有《老子》、《周易》四种，并著有《论语释疑》等。

何、王二人是当时玄学贵无派的领袖人物。他们在本末、有无的关系问题上，坚持以“无”作为万有世界的本原。何晏说：

“有之为有，恃无以生；事而为事，由无以成。夫道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉。”（《列子·天瑞》注引何晏《道论》）“夫道者，惟无所有者也。自天地以来，皆有所有矣；然犹谓之道者，以其能复用无所有也。”（同上，《仲尼》注引）

王弼也说：

“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始；及其有形有名之时，则长之育之，亭之毒之，为其母也。言道以无形无名始成万物，〔万物〕以始以成而不知其所以〔然〕，玄之又玄也。”（《老子注》）

这是说，天地万物产生于“无”、“无”的所有表现，构成“道”的全体。“无”就是“无所有”，这种“无”乃是一种绝对的虚无，所以《晋书·王衍传》说：

“天地万物皆以无为本。无也者，开物成务，无往而不存者也。阴阳恃无以化生，万物恃无以成形。”

这就说明，贵无哲学是一种典型的“无中生有”哲学。贵无派认为，“有”（物质）和“无”（精神）的关系，是本和末的关系，譬犹母之与子。王弼说：

“母，本也；子，末也。从本以知末，不舍本以逐末。”（《老子注》）

这就是说，作为本体的精神产生万有世界，掌握了这种精神性的本体，也就可以知道一切，不应该去舍本逐末。他主张“崇本以息末，守母以存子。”（《老子指略》）王弼的错误在于颠倒了本末自身，他对本末关系的认识还是正确的。恩格斯指出：“没有造物主的行动，我们无论如何不能从虚无中得到某种东西。”①何、王认为从虚无中可以得到万有世界，足见其哲学的唯心主义本质。

在思想方法上，王弼还宣扬从动中求静的“反本”思想。“反本”，亦即《老子》中的“归根”。他认为，千变万化的“有”不是恒常存在的，而是相对的、暂时的、虚假的。恒常绝对的存在是“无”，是绝对的静止。他说：

“凡有起于虚，动起于静。故万物虽并作，卒复归于虚静，是物之极笃也。”（《老子注》）

“复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本

---

①《马克思恩格斯选集》第3卷，第256页。

矣。”（《周易·复卦注》）

这里虽然承认了万物是“运化万变”的，但这种“运化万变”被看作是事物发展过程中的一个环节。“动起于静”，“卒复归于虚静”。运动是有条件的、相对的；静止则是无条件的、绝对的，它是天地的本根。这种割裂运动和静止的对立统一关系，从动中求静的思想，正是《老子》思想在高一级思想水平上的复活。

在认识论上，贵无派认为语言是“末”，“意”（精神）是“本”，说语言只能表现现象，不能表现作为虚无的本体的“道”。从而提出“忘言”、“忘象”以得“意”的认识论。王弼说：

> “夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者，所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。”（《周易略例·明象》）

“象”指卦象，引伸作事物的现象；“言”即用以表达卦象的卦辞、爻辞或语言；“意”指卦象所包含的义理。这是说，卦象是表示事物的义理的；卦辞则是说明卦象的。表达卦的含义，不如用卦象，而说明卦象，最好用卦辞。卦辞产生于卦象，故可通过卦辞去观察卦象；卦象产生于它所包含的意义，故可通过卦象去观察它所包含的意义。卦意通过卦象得到完全的反映，而卦象通过卦辞得到阐明。所以卦辞是说明卦象的，得到了卦象，就可以不睬卦辞了；而卦象又是用来保存卦意的，掌握了卦意，卦象也可以不需要了。这叫“得本舍末”。这里的“象”和“言”都是认识的工具，而“意”是认识的对象。通过一定的手段去认识事物的意、理，这里尚有合理因素。但王弼的旨归却在于说明：

> “得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也。”（同上）

就是说，得意的条件是必须忘象；得象的条件是必须忘言。显然，这里把“忘言”、“忘象”当作了“得意”的障碍，实际上是否认语言和现象有表达事物本质的作用，把事物的本质看作是超言绝象的精神本体，即所谓“天地之心，见于不言。”唯其不用语言，才能认识世界的根本，这是一种神秘的直觉主义。可见王弼失足的思维途径，是通过强调认识目的的重要性而忽视认识工具（手段）的重要性，进而夸大认识工具（手段）在认识中的相对局限性，割裂认识工具（手段）与认识对象的对立统一，从而陷入了形而上学和唯心论。

玄学贵无论的宗旨，在于论证“名教出于自然”，调和自然与名教的矛盾。儒家之徒认为，统治秩序，纲常名教出自于“天道”；玄学家则认为，天道自然无为，“天地以自然运，圣人以自然用”（《魏志·何晏传》注引《魏氏春秋》），统治阶级创立的纲常名教，原是本诸自然的。因此，讲自然就必须遵名教。那种“蔑礼法而崇放达”的作风乃是颠倒名教和自然关系的。东汉以来，渐逐形成的豪门氏族，依仗身份特权，成为中央皇权推行政策的严重障碍。出身于庶族，通过宫庭政变建立的曹魏政权，受到世家大族司马氏的觊觎，危机四伏。曹丕行“九品官人法”①本意“盖以论人才优劣，非为世族高卑”（《宋书·恩幸传》），他们在意识形态上需要强调礼法名教，论证曹魏政权的君臣名分，等级秩序的合理性。“贵无论”的社会阶级根源就在于此。“贵无论”强调“以无为为君，以不言为教”（《老子》二十三章注）；“夫少者，多之所贵也；寡者，众之所宗也”

① “九品官人法”：亦称“九品中正制”。主要内容是：由政府选择所谓”贤有鉴识”的官员，依其各自的籍贯，兼任本州郡的“中正”，负责察访散居在各地而隶属本籍的士人，依其德才分为上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下等九品，由吏部据以任官。

（《周易略例·明彖》）；“各定其分，短者不为不足，长者不为有余”（《周易·损卦注》）等等，都是贵无论宗旨的明证。

嵇康、阮籍及其气一元论

玄学贵无论并没有能制止司马氏集团的“有为”而苟延曹魏政权的统治。贵无论方兴未久，把持朝政的司马氏集团便株杀了何晏，免去了王弼，贵无论失去了精神领袖，渐趋湮灭。司马氏标榜儒术孝道，暗中积极图谋篡代。当时一批名士如阮籍、嵇康等人对于这种作为非常反感，于是利用老庄的亡灵，从玄学思潮内部对名教的虚伪性进行了揭露和理论清算，他们认为名教与自然不合，提出了“越名教而任自然”的主张。

阮籍（公元210—263年），字嗣宗，陈留尉氏（今属河南）人，曾为魏步兵校尉，世称阮步兵。嵇康（公元223—262年），字叔夜，谯国铚县（今安徽宿县）人，曹操之孙、曹林之婿，曾作魏中散大夫，世称嵇中散。阮、嵇二人都是博览群书，尤好老庄，玩世不恭的封建士人。他们曾和山涛、向秀、刘伶、阮咸、王戎等结成竹林之游。阮籍酗酒装疯，嬉笑怒骂，以发泄并掩盖对司马氏集团的憎恶，后以病死；嵇康无所顾忌，对司马氏的不满情绪常流于言表，被司马昭以“言论放荡，非毁典谟”、违背名教的罪名杀掉。他们的著作现有《阮籍集》、《嵇康集》。

在自然观方面，阮、嵇继承了王充的唯物主义元气自然论，论证了天地万物产生于自然、元气。例如阮籍说：

> “天地生于自然，万物生于天地。自然者无外，故天地名焉；天地者有内，故万物生焉。”“升谓之阳，降谓之阴，在地谓之理，在天谓之文，蒸谓之雨，散谓之风，炎谓之火，凝谓之冰，形谓之石，象谓之星，朔谓之朝，晦谓之冥，通谓之川，回谓之渊，平谓之土，积谓之山。一气盛衰，变化而不伤。”（《阮籍集·达庄论》）

这是明显地认为，天地万物，风、雨、炎、冰等自然事物和变化

现象都是"气"的盛衰所形成的。嵇康进一步论证说：

"夫元气陶铄，众生禀焉。"（《嵇康集·明胆论》）"浩浩太素，阳曜阴凝；二仪陶化，人伦肇兴。"（《太师箴》）"天地合德，万物资生，寒暑代往，五行以成。"（《声无哀乐论》）

这也是说，天地万物是由于阴阳二气的相互作用而"陶铄"出来的，人类亦不例外。所谓"太素"，就是物质性的元气，"浩浩太素"是宇宙的总根源。

嵇康肯定物的客观实在性，指出：

"心之与声，明为二物。""声音之作，其犹臭味在于天地之间，其善与不善，虽遭遇浊乱，其体自若，而无变也。岂以爱憎易操，哀乐改度哉？"（《声无哀乐论》）

这是说，人的情感和声音，分明是两种不同的东西。声音的发生与流播，如同气味在空中弥漫，它好听与否，尽管可以受到干扰，但其客观性却不能改变。他认为，有些古代传说，如师旷吹管，感到南风不竞，断言楚国必败；羊舌肸的母亲听到孙子羊食我出世时的哭声，就知道他将来会毁灭羊舌氏的宗族等等，都是无稽之谈。这些思想，都是唯物主义的。在名实关系问题上，嵇康指出：

"因事与名，物有其号"，"言非自然一定之物。五方殊俗，同事异号，趣举一名，以为标识耳。"（《声无哀乐论》）

"名"是事物的符号，它以各地习俗不同而给以不同的名称，名称是根据事物的性质赋予的。这就坚持了实是第一性，名是第二性的观点。

在形神关系问题上，嵇康提出了"形恃神以立，神须形以存"（《养生论》）的形神相须观点，成为范缜建立唯物主义形神论的一个中间环节。

嵇康还用历史事实批判了命定论，指出，只要主观努力，致力于药石、饮食、起居等方面的适调，加上性情方面的修养，就可以延年益寿。这些也是唯物主义的。

针对贵无哲学“言不尽意”的不可知论，嵇康在认识论上表达了唯物主义思想。他说：

> “夫推类辨物，当先求之自然之理。理已定，然后借古义以明之耳。今未得之于心，而多恃前言以为谈证，自此以往，恐巧历不能纪。”（《声无哀乐论》）

这是说，认识事物，应先认识它的内在本质，即规律性。掌握它的本质，再参考“古义以明之”。如果不认识事物的规律性，单凭前人的言论去进行纯粹的推理，是没法形成正确认识的。嵇康还反对主观臆断。他说：

> “故善求者，观物于微，触类而长，不以己为度也。”（《答释难宅无吉凶摄生论》）

一个善于认识的人，能够见微而知著，是不靠主观成见进行判断的。他把认识分为“理知”和“目识”，强调“理知”，提出认识要“兼”（综合），以防止片面性。他指出，事物“交赊相夺，识见异情”，“人若偏见，各备所患”（《答难养生论》），往往造成严重失误。防止的办法一是要善于综合；一是要把“求诸身”和“校外物”结合起来，使主观体验和客观验证相一致。这些思想都是唯物主义的，也有一定辩证法的因素。

阮籍、嵇康同属当时较为正直一些的知识分子，他们坚持唯物论，是为了贬黜名教。《晋书·阮籍传》说：“籍本有济世志，属魏晋之际，天下多故，名士少有全者，籍由是不与世事……。”嵇康亦自称：“轻贱唐虞而笑大禹”（《卜疑》），“非汤武而薄周、孔”（《与山巨源绝交书》）。司马氏集团指控他“上不臣天子，下不事王侯，轻时傲世，不为物用。无益于今，有败于俗。”（《世说新语》注引《文士传》）这些都说明他们不与当

权世族合作的叛逆性格。他们站在在野的庶族地主阶级的立场上，抓住司马氏在行为上拉拢豪门士族，翦除异已，图谋篡代，而在口头上却高喊维护名教的言行之间的矛盾，用辛辣的笔触进行了投刺和揭露。阮、嵇指斥司马氏集团趁着“季世陵迟，继体承资，凭尊恃势，不友不师，宰割天下，以奉其私。”（《太师箴》）揭露他们为了谋取政权，“阻兵擅权，矜威纵虐”，不惜让生灵涂炭。这种虚伪的“名教”，“诚天下残贼危乱死亡之术耳”（《大人先生传》），绝非出于“自然”。嵇、阮认为，“自然之情”是“静默无文，大朴未亏，万物熙熙，不夭不离”（同上）“君无文于上，民无竞于下，物全理顺，莫不自得”。（《难自然好学论》）“盖无君而庶物定，无臣而万物理。”（《大人先生传》）而“名教”正是由于“大道沉沦”，“自然之情”遭到破坏，才被统治阶级“造立”出来的。他们“造立仁义”、“制为名分”，目的在于束缚人们的思想，限制人情。嵇康说：

“六经以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然；然则自然之得，不由抑引之六经；全性之本，不由犯情之礼律。故仁义务于礼伪，非养真之要术；廉让生于争夺，非自然之所出也。”（《难自然好学论》）

“抑引”即压抑和提引，都是侵犯人情，违背人的自然本性。人的自然本性是“从欲”，它与“抑引”是绝对对立的。可见“名教”“非自然之所出”，要“得自然”，必须破除名教的束缚。正因为“名教”与“自然”不合，嵇康又提出了“越名教而任自然”（《释私论》）的主张。

所谓“越名教而任自然”，就是打破名教的束缚，求得个人精神上的解放。嵇康说：

“故世之难得者，非财也，非荣也，患意之不足耳！意足者虽耦耕甽亩，被褐啜菽，岂不自得？不足者虽养以天下，委以万物，犹未惬然。则足不须外，不足者无外之不须也

（《答难养生论》）

把个人的精神自由，看作人生的第一要义，固然说明了嵇康的消极人生观，如他在《与山巨源绝交书》中声称的，他的愿望是"守陋巷，教养子孙，时与亲旧叙阔，陈说平生，浊酒一杯，弹琴一曲，志愿毕矣。"但是，也反映了虚伪的封建名教，在魏晋时期钳制人们思想的残酷程度。嵇康并没有能实现自己的志愿，到头来也只能饮恨于名教的屠刀下面。玄学贵无派被杀，玄学异端也被杀，说明理论的遭遇，不在于它本身所包含的真理颗粒的多寡，而在于它对强权者的态度。

向秀、郭象及其"崇有"论、"独化"论

向秀（公元227—277年），字子期，河内怀（今河南武涉）人，《晋书》本传说他"清悟有远识，少为山涛所知，雅好老庄之学。庄周著内、外数十篇，历世才士虽有观者，莫适论其旨统也。秀乃为之隐解，发明奇趣，振起玄风，读之者超然心悟，莫不自足一时也。"向秀是嵇康的好友，嵇康被杀以后，向秀才通过本郡保举作官，以求得一个安身之所。郭象（公元252—312年），字子玄，河南（今洛阳）人。《晋书》本传说他"少有才理，好老庄，能清言。太尉王衍每云：'听象语，如悬河泻水，注而不竭。'州郡辟召，不就。常闲居，以文论自娱。"任职当权以后，"熏灼内外，由是素论去之"，可见郭象人品之一斑。

郭象小向秀二十五岁。据《晋书·郭象传》说，向秀注《庄子》，独标新义，可惜未注完便死了。其子幼小，遗稿没有很好地保存，致使流落到郭象手中。郭象遂将缺注篇目补齐，"述而广之"，刊印问世，窃为己注。现在《庄子注》一书，可视作向、郭共同的成果。郭象在使玄学体系完善化方面，做了不少理论工作，故时人又称他为"王弼之亚"。（《世说新语》注引《文士传》）

首先，在本体论方面：郭象在解释玄学本体论的核心问题——有、无关系问题时，否定了何、王“有生于无”的观点，提出了“万物独化”的理论。所谓“独化”，就是“物各自造而无所待焉”。（《齐物论注》）也就是说，万有的产生，完全无所凭依，与周围的时空毫无联系，不需要任何条件，独自在“玄冥”中化生出来。这是一种神秘的宇宙生成论。这种“独化论”具有如下一些特点：

第一，明确否认造物主的存在，以至于否定事物之间的任何因果联系。他说：

> “请问夫造物者有耶？无耶？无也，则胡能造物哉？有也，则不足以物众形……故造物者无主而物各自造。”（《齐物论注》）
>
> “凡得之者，外不资于道，内不由于已，掘然自得而独化也。”（《大宗师注》）“（天）不运而自行也，（地）不处而自止也，（日月）不争而自代谢也。皆自尔。”（《知北游注》）

没有造物主，那末物是怎么造出的呢？如果有的话，怎么能造出众多的物相呢？可见万物并没有造物主，而是自已本身造成的。它的产生既无外因，也无内因，是突然化生出来的。

第二，否定“无”能生“有”，以至否定“有”、“无”之间的对立统一。他说：

> “无则无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。”（《齐物论注》）
>
> “夫无不能生物。”（《天地注》）“若无能为有，何谓无乎！一无则遂无矣。”（《庚桑楚注》）
>
> “非为无不得化而为有也，有亦不得化而为无矣。是以夫有之为物，虽千变万化，而不得一为无也。”（《知北游注》）

“无”能生“有”，“无”便不能称“无”，既然称为“无”，

那就彻底地无所有；“无”并非相对“有”而言，它既非宇宙的本原，也不是“有”的亏损或消失，它只表明宇宙间万物的生成和变化是无物支使而自生的。“夫庄老之所以屡称无者，何哉？明生物者无物，而物自生尔。”（《在宥注》）

第三，万物化生是无规律可寻的，不可知的。他说：

“万物万情，趣舍不同，若有真宰使之然也。起索真宰朕迹，而亦终不得。”（《齐物论注》）

“夫死者已自死，生者已自生，圆者已自圆，方者已自方，未有其根者，故莫知。”（《知北游注》）“皆不知其所以然而然，故曰芒也。”（《齐物论注》）

事物之间既然无因果性可寻，自然也就找不到它的变化规律。一切都是不可知地、偶然地产生的。

第四，唯心主义的命定论。在郭象看来，万物既非它生，又非天生，那末他是凭什么自生的呢？他说：

“人皆以天为父，故昼夜之变，寒暑之节，犹不敢恶，随天安之；况乎卓尔独化，至于玄冥之境，又安得而不任之哉？既任之，则死生变化，惟命之从也。”（《大宗师注》）

“夫物皆先有其命，故来事可知也。是以，凡所为者，不得不为；凡所不为者，不可得为。而愚者以为之任己，不亦妄乎！（《则阳注》）

自生并不“任己”，而是任凭命运的安排，“唯命之从”，“不得不为”。王充说：“天地合气，物偶自生”。郭象扬弃了“合气”，只讲“自生”，通过割裂内因、外因、偶然、必然的辩证关系，从否定“造物主”、“无中生有”开始，又经过神秘的无因论而回到唯心主义、形而上学的命定论。

其次，在认识论方面，郭象发展了庄子的绝对怀疑主义，宣扬“冥然自合”的蒙昧主义。郭象的认识论有如下几方面特点：

第一，客观世界无须认识。如前所述，他认为，客观世界的

生化是无规律可寻的，一切都是偶然发生的，“千变万化”的。因此，不能认识。他说：

“夫物事之近，或知其故，然寻其原以至乎极，则无故而自尔也。自尔则无所稍问其故也，但当顺之。”（《天运注》）

意思是说，对于发生在眼前的事物，或可知其发生的直接原因；但是，如去寻找更深一层次的根本原因，那是没有的，都是自发的。人只要顺着它就行了，无须认识它。这样，客观世界就被排斥在认识的对象之外。

第二，否认认识主体的能动作用。在郭象看来，任何事物的本性都是有限的，它只能在有限的范围内活动，不应也不可能去追求超出其本性之外的东西。他说：

“外不可求而求之，譬犹以圆学方，以鱼慕鸟耳。虽希翼鸾凤，拟规日月，此愈近彼，愈远实，学弥得而性弥失。”（《齐物论注》）

“聪明之用，各有本分，故多方不为有余，少方不为不足”。（《骈拇注》）“以有限之性，寻无极之知，安得而不困哉殆已！”（《养生主注》）

“所不知者，皆性分之外也，故止于所知之内而至也。”（《齐物论注》）“夫知之盛也，知人之所为者有分，故任而不强也；知人之所知者有极，故用而不荡也。”（《大宗师注》）

这是说，人的认识能力是天然生就的，有限的；凡是自己不知道的东西，都是性分之外的，是不可以勉强去知、勉强去行的。如果追求本性所规定的范围之外的认识，就会陷入不能自拔的困境。这是典型的不可知论。

第三，宣扬无知即知，我即是知。郭象既然否认了认识的客体的可知性和主体的能动性，必然陷入认识论上的唯我论。他说：

"所谓知者，岂欲知而知哉！所谓见者，岂为见而见哉！"（《人间世注》）"至人知天机之不可易也，故捐聪明，弃知虑，魄然忘其所为，而任其自动。"（《秋水注》）

"知出于不知，故以不知为宗。"（《大宗师注》）"玄合乎视听之表，照之以天而不逆计，放之自尔而不推明也。"（《齐物论注》）"夫天地之理，万物之情，以得我为是，失我为非。"（《秋水注》）

"知"与"见"都没有任何主观意图支配，而是"任其自动"。"知出于不知"，放弃感性活动和思维活动，一切以"我"来衡量，以"我"的意见为是非得失的判断标准，这就从不可知论滑入了彻底的唯我论。

第四，"冥而忘迹"，"玄同"万物。从不可知论和唯我论出发，郭象提出了"冥而忘迹"的认识方法。"迹"，指现象。郭象认为，万有众形，都不过是变动不居的事物的一种迹象，造成这种"迹"的"所以迹"（原因）又不可知。那末只有把"迹"忘掉，这样就可以"玄同"万物，实现思维与存在的同一性。他说：

"既忘其迹，又忘其所以迹者，内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体，而无不通也。"（《大宗师注》）

"此忘天地，遗万物，外不察乎宇宙，内不觉乎其身，故能旷然无累，与物俱往，而无所不应也。"（《齐物论注》）

"夫物有自然，理有至极，循而直往，则冥然自合。"（同上）

这就是说，忘掉客观世界的存在，也不去追求客观世界的原因，把认识的主体从异化的主体还原为异化前的客体，实现主客观的绝对的同一，即是"弥贯万物而玄同彼我，泯然与天下为一"（《人间世注》），就能"无不通"，"无所不应"。这是最彻底的蒙昧主义。

郭象的哲学思想是为西晋确立的门阀士族地主阶级政权服务的。他通过诡辩手法，把"独化论"归之于"命定论"。在认识论上，他主张主客体绝对同一，在于论证"名教与自然合一"的观点。在他看来，统治秩序既然是自然命定的，上下尊卑都是"天性所受，不可逃，亦不可加"（《齐物论注》），那末它们之间也就没有穷富贵贱的差别。因此，他主张各阶级、阶层的人都要"各安其天性"（《逍遥游注》），以免发生"羡欲之累"。

在郭象看来，封建等级制是合乎"天人之道"的。他说：

"千人聚，不以一人为主，不乱则散。故多贤不可以多君，无贤不可以无君，此天人之道，必至之宜。"（《人间世注》）

"今贤人君子之致爵禄，非私取也，受之而已。"（《山木注》）"小大之辨，各有阶级，不可相跂。"（《秋水注》）"天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下，岂有递者？"（《齐物论注》）

这都表明，郭象的理论，本质上是论证封建等级制、封建地主阶级对劳动人民的剥削和压迫的合理性。

按照郭象的"理"，自然与名教的矛盾自然可以合而为一；眼前的世界，也变成了一幅"大小俱足"的无差别境界，各阶级、阶层都可以运用这种哲理为自己的处境作出满意的说明。所以封建史家称他"发明奇趣，振起玄风，读之者超然心悟，莫不自足于一时也。"（《晋书·向秀传》）

魏晋玄学至向、郭而到高峰，西晋以后，依着物极必反的原则而消融于佛教唯心主义。

第五节 南北朝时期范缜的唯物主义形神论

范缜的反佛斗争及其思想先驱

范缜（约公元450—515年），字子真，南乡舞阴（今河南泌阳县）人，我国南朝时继王充之后又一位战斗的唯物主义无神论者。《梁书》本传说他少孤家贫，"卓越不群而勤学"。十八岁时从当时著名学著刘瓛读书，深得刘瓛尝识。在当时，"车马贵游"的同学中，惟独他"芒蹻布衣，徒行于路……聊无耻愧。既长，博通经术，尤精三礼。性质直，好危言高论，不为士友所安。"反映了他才华出众、不随流俗的战斗的异端性格。

范缜曾先后在齐、梁时期任尚书殿中郎、尚书左丞等官，梁武帝时，受权贵排斥，贬官广州，后来被召回建康，受到理论围攻，不久病逝。范缜的主要著作有《神灭论》、《答曹舍人》等，保存在《梁书》、《南史》和《弘明集》中。严可均辑《全梁文》收录了他的全部遗文。

范缜生活在南北朝佛教信仰的鼎盛时期。当时，随着佛教的蔓延，原始的灵魂不死观念披上了"神不灭"的理论外衣，在统治阶级的支持下，得到了广泛传播。宗教意识麻痹了人们的思想，破坏了社会政治和经济，败坏了社会风尚，耗尽了社会财富，造成了严重的社会危机。范缜作为一个正直的封建士人和唯物主义无神论者，抱着"吾哀其弊，思拯其溺"（《梁书》卷四十八，《范缜传》）的志愿，进行了不屈的理论战斗，打击了佛教唯心主义的嚣张气焰，在发展唯物主义的形神论方面，作出了重大的理论贡献。

范缜一生的反佛斗争，大致可分两个阶段：

第一阶段是齐武帝永明五年。当时，齐竟陵王肖子良在鸡笼

山西邸广集宾客，抄录佛典，讲演佛法。三十七岁的范缜因不得志而投奔到肖的门下。“子良笃信释教，而缜盛称无佛”，于是进行了激烈的论争。《梁书》本传记载这场论战说：

“子良问曰：‘君不信因果，何得富贵贫贱？’缜答曰：‘人生如树花同发，随风而堕，自有拂帘幌堕于茵席之上，自有关篱墙落于粪溷之中。堕茵席者，殿下是也；落粪溷者，下官是也。贵贱虽复殊途，因果竟在何处？’子良不能屈，然深怪之。缜退论其理，著《神灭论》。”

肖子良认为，富贵贫贱，决定于因果报应，证明封建社会的剥削和被剥削，压迫和被压迫这种不平等现象，是命中注定的、合理的。范缜则进行了驳斥，认为贵贱殊途，不由因果，而是由于人生的偶然遭际。范缜不畏权贵、蔑视佛门的精神是可嘉的，但以偶然论代替阶级论，则是错误的。范缜虽然不懂得阶级剥削和压迫是造成贫富贵贱悬殊的根本原因，但他却意识到了因果报应论的基础是神不灭，并著《神灭论》予以批判。《神灭论》引起了巨大的社会反响：“朝野喧哗，子良集僧难之而不能屈。”于是诱以高官厚禄，范缜拒不“卖论取官”，表明了范缜的思想无论就其成熟程度和境界都有了一个大的飞跃。

第二阶段是梁武帝时期。梁武帝肖衍是一个佛教狂。他代齐以后不久，即宣布佛教为国教，声称他自己舍除各种旁门外道，敬奉佛教。随即召回被贬的范缜，对他的《神灭论》进行理论围剿。这场论战由梁武帝亲自出马，纠集了权贵、僧徒六十余人，写出论文七十五篇，对范缜及其《神灭论》极尽攻击、诋毁之能事。在这场大规模的理论围剿面前，范缜“辨摧众口，日服千人”。这班趋奉权势的崇佛者都“无以折其锋锐”。（《答曹舍人》，《弘明集》卷九）致使梁武帝也无可奈何地宣告：“灭圣难以圣责，乖理难以理诘……言语之论，略诚可息。”（《重难神灭论》，《弘明集》卷九）这次围剿终于狼狈收兵。

此后不久，范缜死于建康，留下了他勇敢的战斗精神和充满唯物主义的讨佛檄文。

范缜的思想是有其理论渊源的。形神关系问题，属于哲学基本问题的一个方面。先秦时期，多以对天人关系的论争来曲折地回答这个问题。只有战国道家学派才比较明确地论证形神范畴之间的关系。他们认为，人的形体譬犹藏精之舍，精气进入形体才形成生命、意识。精神和形体可以分别独立存在。如《管子·内业》说："人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。"《庄子·养生主》说："指穷于为薪，火传也，不知其尽也。"薪尽，火犹以续传不灭；指形可灭，而精神可以养之不死，具有二元论和唯心论的倾向。战国末期荀况提出了"形具而神生"（《天论》）的命题，唯物地解决了形神关系问题，但没有作具体分析。有汉一代，一些唯物主义哲学家对形神关系进行了唯物的辨正。如司马迁论证了"形神离则死"；（《史记·太史公自序》）《淮南子》论证了"形"、"气"、"神"三者缺一，生命就会遭到损害；（参《原道训》）桓谭以烛火关系喻形神关系，论证"神"依赖于"形"；王充则指出："天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精？"（《论死》）但他们都不能坚持彻底的形神一元论，也不能驳倒唯心论者的反诘。魏晋南北朝时期，嵇康提出了"形神相须"的命题，但没有明确指出形神之间的派生关系。南北朝时期，何承天（公元370—447年）提出了"形神相资"的命题，指出"生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉！"（《达性论》）明确肯定了"形毙神散"，不会再附生形，坚持了形神一元论。

范缜吸取了在他以前的唯物论者在形神关系问题上的思想资料，克服了前人的理论局限，在当时的医学科学水平上，用事实和理论论证了《神灭论》，对占统治地位的神不灭论进行了有力的批判，捍卫和发展了唯物主义的形神一元论。终结了先秦以来

形神关系问题的争论。

《神灭论》的基本思想

《神灭论》是一篇重要的讨佛檄文。它采用主客相互驳难的形式，紧扣形神关系这一理论问题，对人死神灭的论题进行了有力的论证。其主要内容可概括为下面一些方面：

第一，"形神相即"、"形质神用"的思想。神灭论和神不灭论之争，焦点在于"神"（精神）是否可以离开"形"（肉体）而独立存在。与神不灭论"形神相异"的命题相对立，《神灭论》提出了"形神相即"的新命题。范缜说：

> "神即形也，形即神也。是以形存则神存，形谢则神灭也。"

"即"在这里作"不离"解。前一句话是说人的精神和形体是不可分离的；后一句话则进一步指出了精神对于形体的依赖关系：离开形体就不可能有精神，坚持了唯物主义的一元论。"形"、"神"范畴不仅有相互依存的一面；而且有相互对立的一面。范缜说：

> "形者，神之质也；神者，形之用也。是则形称其质，神言其用；形之于神不得相异。"
>
> "神之于质犹利之于刃，形之于用，犹刃之于利。利之名非刃也，然则舍利无刃，舍刃无利；未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？"

"形神"关系也即是"质用"关系，如同"利刃"关系一样，二者是有区别的。"形"是"神"的物质承担者；"神"是"形"的作用。就象刀刃之于锋利一样，没有刀刃就谈不上锋利；反之，不锋利也就不成其刀刃。"刃"与"利"并非两种特殊东西的结合，而是同一事物的两个方面。所以"形之于神不得相异"，二者"名殊而体一也"。范缜关于形神关系的辩证法，坚持了彻底的形神一元论，扬弃了形神二元论；而且，有力地批判了佛教

唯心主义关于"神体灵照，妙统众形"、"形神相合"、"形神相异"的观点。

第二，"人无无知之质，犹木无有知之形"的思想。范缜在论述了形质第一性，精神第二性及二者间的辩证关系以后，进一步指出，精神现象并非任何质体都可以具有，而是人之质所特别具有的一种功能。他说：

> "今人之质，质有知也；木之质，质无知也。人之质非木之质也，木之质非人之质也。安得有人之质而复有异木之知哉？""人无无知之质，犹木无有知之形。"

这是说，人质与木质是不同的，人质有知，木质无知，只有人才能有知。对此，神不灭论者反诘道，"死者之形骸，岂非无知之质耶？"即是说人死后形质尚在，亦应有知，可见灵魂是不灭的。范缜回答说：

> "生形之非死形，死形之非生形。区已革矣！安有生人之形骸而有死人之骨骼哉？"
>
> "死者有如木之质而无异木之知；生者有异木之知，而无如木之质。"

就是说，生人之质不同于死人之质，不能说生形具有死质。他把人的生死比做树木的荣枯，认为枯木之质绝非荣木之体；同理，人死质变，因而死人没有精神作用。这又从质变的角度论证了人死神灭的思想。

第三，"是非之虑，心器所主"的思想。为了进一步论证人的精神现象对形体的依赖关系，范缜指出，人的精神现象是生理器官的产物，人的生理活动是精神活动的基础。他认为，生人的不同生理器官，表现出不同的功能，这种功能，大致可分为程度不同的两类。譬如：

> "手等能有痛痒之知，而无是非之虑，""是非之虑，心器所主。""知即是虑，浅则为知，深则为虑。"

所谓“痛痒之知”，即是感知；“是非之虑”，即是思维。它们虽然是统一的，但有深浅程度的不同。那未何以知道“心器”具有思维的功能呢？他说：“心病则思乖，是以知心为虑本。”他反对“虑体无本”，认为思维活动如果不以一定的生理器官为基础，可以任意发生在体内其它器官上，那未也可能转移到异体上去，这样岂不会出现“张甲之情寄王乙之躯，李丙之性托赵丁之体”的怪事吗？

恩格斯指出：“我们的意识和思虑，不论它看起来是多么超感觉的，总是物质的、肉体的器官即人脑的产物。”①范缜虽然不懂得人的思维器官是大脑，但并不妨碍他唯物主义的根本正确性。他也认识到，思虑与感知是不同的，但仍然是物质的肉体的特定器官的产物。这种精神产生于特定生理器官的思想，最终肯定了形神质用一体的观点。这是对形神关系的鲜明的唯物主义论证。

第四，“梦幻虚假”、“妖怪茫茫”的思想。神不灭论者还用人们睡着了做梦，说明“形静而神驰”，“形留而神逝”，证明精神是可以离开形体的。恩格斯曾经指出：“在蒙昧人和低级野蛮人中间，现在还流行着这样一种观念：梦中出现的人的形象是暂时离开肉体的灵魂；因而现实的人应当对自己出现于他人梦中时针对做梦者而采取的行为负责。”②做梦是一个复杂的心理和生理现象，原始人是无法正确认识的，于是便产生了灵魂可以离开肉体去梦游的观念。这是人类最早陷入唯心主义的认识论根源。神不灭论正是利用和发展了这一错误思想。范缜对此进行了针锋相对的批判。他认为，梦境是以人们的现实生活为内容的。在现实中，精神生活不能离开形体；在梦境中，精神活动又何尝

①《马克思恩格斯选集》第4卷，第223页。
②《马克思恩格斯选集》第4卷，第219页。

能离开形体？如果梦境是真实的，那未有人梦中变为牛马，死后为什么身边没有死牛死马？由此他得出结论说：

"梦幻虚假，有自来矣；一旦实之，良足伟也。明结想霄，坐周天海，神昏于内，妄见异物。"（《答曹舍人》）

这是说：梦境是虚幻的。一旦能变成现实，那可是罕见的奇事。做梦乃是由于想入非非，神智昏迷所致。这就有力地驳斥了"形静而神驰"的形神二元论。

神不灭论者还用人死为鬼的世俗迷信来论证人死神不灭，他们说，古代典籍上记载春秋时郑国大夫伯有被杀以后，郑人梦见他被披甲而行；齐国公子彭生被杀以后化作猪出现①，那又作何解释呢？范缜说：

"妖怪茫茫，或存或亡。强死者众，不皆为鬼。彭生、伯有何独能然？乍人乍豕，未必齐、郑之公子也。""人灭而为鬼，鬼灭而为人，则吾未知也。"（《范缜传》）

意思是说，妖怪之说，渺茫不可信；死于非命的人很多，但都不会变为鬼。彭生、伯有的传说，本来就不足信，更没有听说过真的有人鬼互变的事。范缜不仅否定了鬼神的存在，而且还一针见血地揭露了鬼神迷信的社会政治根源。他指出：

"教之所设，实在黔首。黔首之情，常贵生而贱死，死而有灵，则长畏敬心；死而无知，则生慢易之意。圣人知其若此，故庙祧坛墠以笃其诚心，肆筵授几以全其罔己，尊祖以穷郊天之敬，严父以配明堂之享。且忠信之人，寄心有地；强梁之子，兹焉是惧。"（《答曹思文难神灭论》）

一语道破玄机。统治阶级神道设教，实际是给人民套上精神枷锁。使老实人有所寄托，敢于斗争的人有所惧怕。范缜的揭露，对于唤醒人们从宗教的牢笼中解放出来，是有重要作用的。

①事见《左传》昭公七年，庄公八年。

范缜思想的历史评价

范缜的神灭论思想，对于南北朝时期“害政”的“浮屠”，“蠹俗”的“桑门”，进行了深刻的揭露和批判，对佛教庞大的宗教神学体系赖以存在的基础——神不灭论，进行系统的理论清算，不仅克服了先秦两汉以来多数唯物主义哲学家在形神问题上二元论的不彻底性；而且在人类认识史上，提出了“质用”范畴，对于质的多样性和变化性进行了朴素唯物主义和辩证法的理论论证，无论在现实的战斗作用方面，还是在唯物主义与无神论发展史上，都占有特殊的历史地位。

范缜的神灭论，在世界哲学史上也有光辉的地位。西方的唯物主义者对形神关系的解决，从古希腊的原子论开始，到近代的机械唯物论，从最基本点上说，才算完成了。而这个发展过程，中国从先秦的精气说到范缜就完成了。他们途经了中世纪的经院哲学阶段；中国也经历了佛教神学阶段。中西不仅解决形神问题的发展过程相似，而且在逻辑和理论的发展上也是一致的。这反映了人类认识过程的共性。范缜作为一个无神论者和唯物主义哲学家，依据直观的反映和有限的医学知识，在一千四百多年前就达到了西方近代唯物主义者的结论，这是十分了不起的。

列宁指出：“从现代唯物主义即马克思主义的观点来看，我们的知识向客观的、绝对的真理接近的界限是受历史条件制约的。”① 范缜的思想，也受这一规律支配，表现出如下一些局限：

第一，由于所处历史条件的制约，范缜在批判因果报应论的时候，不能在王充的思维水平上向前大跨一步，不能就必然

①《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第二卷，第135页。

性与偶然性之间的关系作辩证的理解，不能认识到贫富贵贱悬殊的阶级根源，因而只能局限于偶然论，终于导致唯心主义的社会观。

第二，由于自然科学水平的制约，他还不懂得脑是思维器官，不懂得认识对于实践的依赖关系，因而在论证人在认识上的差别时，错误地认为，人的才能和道德品质是由于先天赋予的生理器官不同所决定的，从而得出“圣凡异质”的结论，陷入了唯心主义的天才论。

第三，由于阶级立场的制约，他在批判神不灭论，揭露统治阶级神道设教的社会政治根源时，却又认为“圣人以神道设教而天下服”。强调“宗庙郊社，皆圣人之教迹，彝伦之道，不可得而废耳。”（《答曹舍人》）他敢于同鬼神决裂，却不能同统治阶级的鬼神之教决裂。这对于一个伟大的无神论者来说，无疑是一个瑕疵。但是瑕不掩瑜，范缜思想的局限性，是一般旧唯物论者不可避免的共性，而他所作出的理论贡献，则是一般的唯物论者所不及的。

第六节　隋唐时期的佛教哲学思想

汉唐时期佛教的传入及发展

佛教产生于印度。佛教的创始人是悉达多，族姓乔达摩（约公元前563—480年），是北天竺迦毗罗卫国（今尼泊尔王国境内）国王净饭王的儿子。“佛”是“佛陀”（亦译为“浮屠”）的简称，意思是对最高真理的觉悟，悉达多创立佛教以后，被其教徒尊为“释迦牟尼”。“释迦”是族名，“牟尼”意即“圣者”。公元前六世纪的印度，正是奴隶制发达的时期。奴隶主对奴隶进行残酷的剥削和压迫，致使奴隶阶级进行各

种形式的反抗斗争。佛教初创时期，具有反婆罗门①神权统治的进步意义，受到一部分群众的拥护，因而发展较快。后来为统治阶级所利用，成为欺骗和麻痹劳动人民的思想工具。

佛教认为，人生在世所面临的是一个无边的苦海。有生必然有苦，要灭苦，必须灭生。为什么呢？因为人生下来以后，受到了“愚痴之情”（‘无明’）的蒙蔽，产生了贪、嗔（气脑）、痴，从而堕入了业报的因果链条之中。佛教认为，人的精神（“真心”、“法性”）是世界的最高本体，是永恒不变的真实（“真如”，即永远如它的本来面貌）存在。万事万物，包括思维的主体——人自身，都不过是想维活动所造成的幻觉。这种幻觉分为“我”（主观）和“法”（客观）两种境界。由于“无明的”作用，使人误把幻觉当作真实，并进而迷恋（“执着”）幻境，乃至活动不息，致使幻觉不断产生，一直到死。由于精神继续执着和贪爱，又会幻化出新的‘我’与“法”转化为来生，执迷又不悟，则会幻化不息。这就是所谓“生死轮回”。在轮回过程中，人的活动趋向于善，就造下了“善业”；趋向于“恶”，就造下了“恶业”。善有善报，恶有恶报，这就是所谓的“业报”的“因果报应论”。佛教还认为，这种“轮回报应”，不是上天的主宰，而是由人心感召而来的自然的过程。因此，要超出轮回，脱离苦海，就要通过“八正道”（“正见”——正确的见

①古代印度的种族奴隶制。这种奴隶制依婆罗门教义，把社会各阶层的人分为不同的等级集团（“瓦尔纳”），亦称“种姓”。后来形成四大“种姓”：婆罗门（祭司）、刹帝利（武士），吠舍（农民和手工业者），首陀罗（奴隶和仆役）。前两种种是奴隶主阶级，它们之间存在着矛盾。种姓之间不能通婚、交往。此外，还有社会地位最低的“贱民”，他们不能和其他任何种族接触；不得进入寺庙、学校等公共场所。

解；"正思"——正确的思维；"正语"——正确的言语；"正命"——正确的生活；"正精进"——正确的努力；"正定"——正确的思想集中；"正业"——住于清净之身业；"正念"——铭记"四谛"等佛教"真理"。）即遵循佛教教义规定的修行准则，去克服贪、嗔、痴，灭掉"无明"，由惑到悟，以达到脱离生死的涅槃（即回复"真心"，体验"真如"，亦称"灭度""圆寂"），也就是见性成佛。佛教这种否定主体和客体的真实存在，宣扬个人精神的解放的哲学，实质上是一种典型的主观唯心主义哲学。它的目的在于教人们安于现实，用今世的苦难去换取死后进入"天堂"的入门券。因而它是一种麻痹人民意志的精神毒剂。当然，他对于限制剥削阶级的残酷剥削和压迫行为，也有一定的作用。

释迦牟尼死后，印度佛教发生分裂。在进入封建社会时，产生了大乘佛教。"乘"是"运载"的意思。大乘佛教把释迦牟尼奉为至高无上、全知全能的人格神，并创造了"菩萨"概念。它把佛教过去的教义指斥为只图个人解脱的利己主义，贬称为"小乘"，而自己一派则以"普度众生"为口号，鼓吹这一派能把芸芸众生渡出"苦海"，到达彼岸。"小乘"则指斥"大乘"的教理纯系杜撰，不是正统；也不承认人格神和观音、地藏、文殊、普贤等菩萨。两种教派之间存在着尖锐的斗争。

大乘佛教分为大乘有宗和大乘空宗。大乘空宗亦称"中观宗"，或"般若空宗"。"中观"即其理论核心是"中道观"；"般若"是一种特殊的智慧。空宗以龙树和其弟子提婆为代表，主张一切皆空，认为物质世界和精神世界都是虚幻不真实的。大乘有宗以瑜伽学派的无著、世亲为代表，亦称唯识有宗，认为现实世界的精神、物质现象都是"空"的，但最高的精神实体却是真实的存在，不是"空"而是"有"。大约公元九世纪以后，印度封建统治者发生分裂，伊斯兰教大规模入传，加之佛教与印度

教结合而形成的密教腐朽堕落，佛教趋于衰落，至十三世纪在印度消失。

一般认为，佛教约在东汉时期正式传入中国，亦有零星资料说是东汉以前传入的。相传汉明帝曾派使者去西域，于永平十年（公元67年）迎来高僧迦叶摩腾和竺法兰，用白马驮来经卷和佛像，明帝在洛阳专建白马寺供奉，是为佛教传入中国之始①。但开始时，佛教只是在统治阶级上层中产生一些影响，法律上并不允许中国人皈依佛教。

进入魏晋，佛教典籍翻译日增，其影响逐渐深入和扩大，尤以大乘空宗（以《般若经》为中心）的般若学为著。但由于语言和思维方式不同，佛教很多范畴不能用汉语准确译解，中国僧人往往用玄学理解佛学。因而这时流传的佛学，实际上是玄学化了的中国式的佛学。到南北朝时，佛教在门阀士族的支持下，开始进入独立发展的时期，玄学反倒逐渐被消融，开始出现了不同的佛教学派。魏晋南北朝时期，佛教流派先后有：道安及其弟子慧远所代表的"本无宗"；佛教著名理论家鸠摩罗什及其著名弟子僧肇所代表的"般若学"；竺道生所代表的"顿悟"说的涅槃佛性学说等等。

隋唐时期，随着封建社会进入昌盛时期，佛教也与之相应，先后出现了许多宗派。中唐以后，佛教也随着封建社会进入后期而逐渐衰微。及宋以后，佛教逐渐为儒学所同化。这就表明，佛教作为一种外来宗教，传入中国以后，经历了一个从依附到独立

①吕澂《中国佛学源流略讲》认为：佛学初传只能从翻译家和他们的译籍中去寻找线索。中国最早的译家有两人：安世高于汉桓帝建和初年（公元147年）至洛阳；支娄迦谶于桓帝末年（公元167年）至洛阳。他认为这是中国佛学的坏正萌芽。备为一说。

再到融合的曲折发展过程。这是华夏族接受和消化外来文化的过程。它的兴衰曲折，恰同中国封建经济的命运相映衬，可见“出世主义”并未出世，“清高”也不清高，它是封建统治阶级的又一御用工具。

智𫖮和“天台宗”

“天台宗”是中国佛教史上的第一个大宗派。它是由智𫖮创立的。

智𫖮（公元538—597年），俗姓陈，祖籍颖川（河南许昌），后落户荆州华容（今湖北监利县西北），出身于官僚地主家庭。他十八岁时出家受戒，三十岁学成去金陵宏开讲论，博得广大僧人的敬服，三十七岁同门人入天台山，时人称为“天台大师”。“天台宗”亦因此得名。“天台宗”的主要经典是《法华玄义》。它与《法华文句》、《摩诃止观》，合称“天台三大部”。因此，“天台宗”又称“法华宗”。“天台宗”的传法世系，自智𫖮算起，传十世至唐末逐渐衰亡。“天台宗”创立、活动于陈末和隋之际，是为统一的隋王朝服务的宗教工具。

在世界观上，天台宗宣扬客观唯心主义的“真如缘起”说。“真如”即“真心”、“佛心”、“佛性”的意思，它被佛家用以指代一种超自然、超时空、不依赖于任何个人而独立存在的最高的精神本体。“缘起”即派生的意思。佛教认为，作为观念所产生的事物和现象（佛教称为“法”）不是单一的、孤立的存在，而是因缘所生，处在一种关系之网中。它们没有脱离观念的独立的品格，也没有常住性，因而也没有质的规定性。现象都是随“缘”（一定的条件）所生而变化莫测。缘具而生，缘散成空。这便是“缘起”说。天台宗认为，虚幻的现象世界是心、性等精神派生出来的。如说：

> “世界无别法，唯是一心作。”（《法华玄义》卷二上）

即是说，真正的客观存在的在世界上是找不到的，它们都是“心

作”的假象。值得指出的是，这里被当作世界本原的“心”（“真如”）不是指某个人的“心”，而是指无所不在、无时不有的精神本体。可见，“真如缘起论”是一种客观唯心主义理论。

“谛”，梵语指真实不虚之理。天台宗所谓的“三谛”即指“空谛”、“假谛”、“中谛”。他们认为，万有世界都是由各种关系构成的（“因缘所生”），是没有客观实在性（“自然”）的，因而是“空”的，这就是“空谛”。但万有世界既然已经产生，它们都是“假名”有的，即是说，“空”概念本身也是一个假名，“空”本身并非什么也没有的绝对虚无，它还是现为各种虚假不实的现象，这就是“假谛”。然而，万有世界的本体毕竟是非空、非有的“中道义”，就是说，它既不是什么也不存在的“空”，也非真实存在的“有”，这就是“中谛”。智𫖮说：

> “三谛具足，只在一心。……即空、即假、即中。……三谛不同而只一念。”（《摩诃止观》卷六下）

“三谛”尽管不同，但同具一心，是同一种观念。它们“虽三而一，虽一而三，不相妨碍”（同上，卷一），是互相融通的。“三谛”统一于中谛，看来不偏不倚，它既承认现象，却又否认现象的真实性，其本质依然是唯心主义的。

在认识论方面，天台宗坚持唯心主义的先验论和神秘主义的不可知论。表现如下：

第一，“一心三观”说。与“三谛”相联系，天台宗认为，认识也就是观“三谛”，即“空”、“假”、“中”三观。“三谛”同具一心，“三观”也同具一心。这就是“一心三观”。天台宗的后继代表人物湛然说：

> “夫三观者，……唯于万境观一心，观境虽殊，妙观理等。”（《止观义例》卷下）

就是说，要把万有世界统统纳入“一心”之中，即用他们捏造的超时空之外的“心”去同一整个客观世界。

第二，“一念三千”说。大乘佛教认为，世界包括“众生”、“国土”、“五阴”等三个“世间”，每个世间各具一千“法界”，故又把世界称为“三千法界”。天台宗认为：

“此三千在一念心。若无心而已，介尔有心，即具三千。”（《摩诃止观》卷五上）

即是说，三千世界存在于人心的“一念”之中。为什么呢？因为“三千”同是一“真性”产生的。任何一闪念都融入了“真性”，所以尽管三千法界，纷然杂陈，仍在一念之中。把客观世界同一于观念，这是典型的唯心主义认识论。

天台宗认为，要把主观和客观绝对地同一起来，达到“涅槃”之境，必须进行“止、观”结合的宗教实践。智𫖮说：

“若夫泥洹（即涅槃）之法，入乃多途。论其急要，不出止观二法。”（《修习止观坐禅法要》）

“止”即平定、止息杂念，神不外驰。他认为，“止”是“伏结之初门”，“爱养心识之善资”，“禅定之胜因”；“观”是“断惑之正要”，“策发神解之妙术”，“智慧之由籍”。“止定”与“慧观”“如车之双轮，鸟之双翼”，相辅相成，缺一不可。“若人能成就定慧二法，斯乃自利利人，法皆具足。”（均同上）可见“止观”法在天台宗眼中的重要地位。

天台宗的“止观”法是以神秘主义和不可知论为前提的。天台宗人的“涅槃”之境被认为是一种“非纵非横、非一非异，玄妙深绝，非识所识，非言所言”的“不思议境”。（《摩诃止观》卷五上）因而凡人不可认识，只能用神秘的直观去体认。一旦体认到了，就可以“心心寂灭，流入萨婆若海，乘一大车，游于四方，直至道场，成等正觉”。（同上，卷十下）也就是灵魂出窍，遨游四方，到达那种境界，成为大彻大悟的“正觉”者。但这种脱离客观实际的修养和认识方法，乃是彻头彻尾的唯心主义呓语。

玄奘、窥基和“法相宗”

法相宗是唐代的第一个佛教宗派。因为这一派主张通过分析法相而表达“唯识真性”，故名法相宗，亦称“法相唯识宗”或“唯识宗”。

法相宗的创始人玄奘（公元600—664年），俗姓陈，洛州偃师（今河南偃师缑氏镇）人，世家出身。他十三岁出家，二十岁受戒，曾遍游全国，历访名师。因感各师所说不一，经典也各异，于是“誓游西方，以问所惑。”（《慈恩三藏传》卷一）唐贞观三年（公元629年），玄奘趁长安饥荒，西行求法。终于历尽险阻，到达当时印度的佛教中心那烂陀寺，从戒贤法师学佛经，位列“三藏法师”。① 按那烂陀寺规，除戒贤外，还应有十名“三藏法师”。玄奘前，只有九名；玄奘到达后，即被优补入。“三藏法师”的地位在寺中仅次于戒贤。而玄奘对佛学的造诣，经戒贤指点，通过辩论和宣讲大乘教义，获得很高声誉，大有青出于兰之势。贞观十九年（公元645年），玄奘返回长安，带回佛经六百五十七部。同年自弘福寺移居大慈恩寺，从事佛经翻译。此后二十年间，他先后译出大小乘经论七十五部，一千三百余卷。著名弟子窥基（公元632—682年）参与其译解佛经的工作，与玄奘共创法相宗，获“慈恩大师”之称。故法相宗又称“慈恩宗”。玄奘糅译的《成唯识论》和窥基著的《成唯识论述记》是该宗的代表著作。

法相宗的基本观点有如下几个方面：

第一，“我法二空”。法相宗把世界分为“我”和“法”两大部分。“我”指具有绝对独立自主、可以任性支配一切的精神

① “三藏”是佛教典籍的总称，包括三个部分，意译为：“经藏”，“律藏”，“论藏”。通晓“三藏”的僧人称“三藏法师”。

主体，譬如人的情欲、生欲、物欲等自我意识；“法”遍指我以外的精神和物质的现象世界及其规律，如山河大地、肉体和精神作用等。它认为“我”与“法”两者都不是实有的。《成唯识论》卷一说：

“世间、圣教说有我法，但由假立，非实有性。”

意思是说：世间以为“我”、“法”实有，但毕竟只是假设，二者并没有自身质的规定性，都是不真实的。为什么都是虚幻的呢？因为无论“我”还是“法”，“皆依识所转变而假施设”（同上），二者都是由于“内识”而变幻出来的，只是权且设其为实有罢了。

第二，“万法唯识”（“一切唯识所现”）。“识”，亦称“内识”，指能区别和认识事物的精神形态和作用。法相宗把“识”分为三类、八识。即：

心（万物产生的潜能）	第一类：**阿赖耶识**（意译为“藏识”），第八识。
意（衡量判断）	第二类：**末那识**（意译为“思量”），第七识。
识（思维和感觉）	第三类：**了别境识**。包括：意，第六识；身，第五识；舌，第四识；鼻，第三识；耳，第二识；眼，第一识。

它们之间的关系是：前五识相当于感觉，第六识相当于知觉和思维。第六识是前五识的“所依”，只有凭借第六识“意”，才能发挥前五识的感觉作用。第七识具有思考、衡量的作用，是前六识和第八识联系的环节。第八识包藏一切事物的种子（事物产生的潜能），是前七识赖以成立的根本、依据，是万法的主宰，所以又称“根本依”或“种子依”。这三类能变识，概括起来就是“心”、“意”、“识”。《辩中边论》卷上说：

“藏识说名心，思量性名意，能了诸境相，是说名为“识”。

“藏识”能藏聚世间一切善恶种子，所以叫“心”。“思量”的本质是意会、意识，它不同于第六识，第六识相当于知性，或知觉；第七识则是将第八识思量为自我，所以叫作“意”。而前面一至六识能“了别”诸种境相，所以叫“识”。归根结底，“心”为“意”、“识”的本原，前七识都是由第八识“心”派生的。“心”变现出“见分”和“相分”。“见分”亦称“能缘”，指认识的能动作用，如眼识能看形色，耳识能辨声音等。“相分”亦称“所缘”，指认识的对象，如形色、声音、味道等。可见，“见分”和“相分”的关系，貌似主观和客观的关系。但这两者都被认为是“心”所产生的。由此，又导出了“唯识无境”，即认为外境是虚幻的，只有“内识”才是唯一真实的存在的荒谬结论。玄奘的唯识论不是简单地否认客观存在，而是认为客观存在离不开主观意识，这是对印度唯识论的发展。

法相宗对“唯识无境”的主观唯心主义世界观进行极其繁琐的论证，施用了各种诡辨手法，目的在于诱骗人们，破除“我”“法”二执，以“我”、“法”为空，对现实的压迫和剥削现象以及自身所受的剥削和压迫采取虚无主义、自欺欺人的态度，放弃反抗斗争。他们说，人如果执着有“我”，就会产生无穷的烦恼；如果破除了“我”、“法”二执，就可以使阿赖耶识中的有属种子（被染污和变恶的）变为“无属种子”（善的、美的），“转识成智”，使灵魂从生死轮回中超脱出来，进入极乐世界。正是由于这种欺骗性，因而受到了唐太宗李世民为代表的上层统治阶级的赞扬和支持，并且盛极一时。但它毕竟是从印度搬来的一个宗派，其教义并不适应于唐代的封建经济基础，而它的繁琐哲学，使得大多数人不易理会，中唐以后，便逐渐消沉。五四运动前后，一部分地主资产阶级知识分子在西方唯心主义的影响下又宣扬此宗，使其一度沉渣泛起，然亦是余波而已。

法藏和华严宗

法藏（公元643—712年），西域康居（今苏联乌兹别克共和国撒马尔罕一带）外侨，华严宗的实际创始人。他富于思辨，曾为唐武周皇帝武则天讲《华严经》，又为唐中宗和睿宗皇帝授戒，官至三品，为帝王师，红极一时。他的著作主要有《华严义海百门》、《华严金狮子章》等。

华严宗主要因奉《华严经》得名。又因武则天曾以《华严经》中的菩萨名字"贤首"赐法藏为号，故又称贤首宗。此宗发挥"法界缘起"的旨趣，亦被称为法界宗。

华严宗的基本思想，概括地说，有两点：

第一，"法界缘起"论。《华严策略》讲：

> "此经以法界缘起……为宗也。法界者，是总相也，包理包事，及无障碍；缘起者，称体之大用也。……由斯自在，靡所不通，包含无外，尽是经宗。"

这是说，华严宗以"法界缘起"为宗。华严宗所谓的"法界"，是一个包罗万有的"存在"，所以又称为"总相"。若分类言，有两个方面：一是指精神世界，佛教又称作"理"或"心"，一是指物质世界，佛教又称作"事"或"尘"；前者是本体，后者是现象。华严宗所说的缘起，就是"心"这个本体的功能，也就是随缘而生起世界一切的意思。所谓"法界缘起"也即是"理"（"心"）与"事"（"尘"）互为缘起，精神与物质互为对方的本原，互相派生。《华严义海百门》说：

> "达无生者，谓尘是心缘，心为尘因。因缘和合，幻相方生。由从缘生，必无自性。何以故？今尘不自缘，必待于心；心不自心，亦待于缘"。

"因缘"指事物形成的原因和条件。"心""尘"互为"因缘"，这本是明显的二元论，但华严宗人却进行了一番诡辩，提出"尘不自缘"、"心不自心"二者不可分离的思想，认为"因缘和

合，幻相方生”。似乎“心”与“尘”的结合，才是客观物质世界的根源。不过这种诡辩并不能掩盖其唯心主义本质。为了阐明这种缘起理论，法藏曾以殿前金狮子为例说：

> “谓金无自性，随工巧匠缘，遂有狮子相起。起但是缘，故名缘起。”（《金狮子章》）

这是说，金是没有本性的，只是随工匠的技巧就成为金狮子。金与巧匠的结合，就叫“因缘和合”，二者缺一就不能成为金狮子。因为华严宗人从来没有把物质世界当作真实的客观存在，而是当作一种“依心而现”的“幻相”，亦称为“妙有”。“幻相”是没有“自性”的，所以法藏说：

> “尘相虚无，从心所生”。“离心之外，更无一法。纵见内外，但是一心所现，别无内外。”（《华严义海百门》）

归根结缔，一切“尘相”都是“一心所现”。可见“法界缘起”论，本质上是一种宣扬绝对精神本体派生宇宙万有的客观唯心主义。

第二，“法界圆融无碍”论。华严宗之谓“法界”，分为四种：

> “言法界者，一经之玄宗。……然法界之相，总其四种：一、事法界，二、理法界，三、理事无碍法界，四、事事无碍法界。”（《华严法界玄镜》卷上）

“事法界”指千差万别的现象世界；“理法界”指现象背后的本体世界；“理事无碍法界”指“理”与“事”法界相互包容、渗透而不相矛盾的法界；“事事无碍法界”指万事万物也都相互包容、渗透而不相矛盾的法界。华严宗人用“四法界”来说明对于世界由世俗认识到佛智认识的不同层次，认为只有认识到事事之间溶融无间，相互渗透，相互反映，相互包含，以至无穷无尽，才算达到了佛智认识的最高境界。他们用水、波关系来譬喻四法界之间的关系：波涛起伏，千姿万态，譬如“事法界”；但

各种姿态的波涛，其体都是水，譬如“理法界”；水与波相容无碍，譬如“理事无碍法界”；波涛之间相互涵摄，不可分离，譬如“事事无碍法界”。“四法界”的基石是喻为“水”的真心。宗密说：

> “统唯一真法界，谓总该万有，即是一心；然心融万有、便成四种法界。”

“一真法界”亦称“真如法界”，即是“真心”——绝对精神。

华严宗认为，法界缘起的相貌不外乎六种：总与别、同与异、成与坏。既然诸法界是相容无碍的，那末，上述三对相互对立和依存的六种相也被认为是融通为一、不相矛盾的，并由是提出了“六相圆融”的理论。法藏用房舍和椽瓦等建房的原材料的关系来论证“六相”的不相矛盾。他指出：如果把房舍比作总相，建造房舍的椽、板、瓦等诸缘就是别相。“为椽全，自独能作舍故。若离于椽，舍即不成；若得椽时，即得舍矣。”所以，“椽即是舍”。（《华严一乘教义分齐章》）同理，“本以别成总，由无别故，总不成也。是故别者，即以总成别也。”（同上）由是，他得出了“总”（整体）与“别”（部分）“一”与“多”没有区别，“一即一切”的相对主义结论。法藏还指出：“椽等诸缘，和同作舍不相违故，皆名舍缘。”（同上）从建成房舍的原材料讲，椽、板、瓦具有同一性，是“同相”；但是它们各又“自随形类，相望差别”，又是“异相”。椽、板、瓦等诸缘在房舍的成因中起着同等重要的作用。“若无椽即舍坏；舍坏，故不名板瓦等。是故板瓦即是椽也。”（同上）由是，他又得出了“同”（一般）与“异”（特殊）圆融无碍、没有区别的相对主义结论。法藏还认为，椽、板、瓦诸缘既能共同成舍，它们的相成，也就是“成相”，但是“椽等诸椽，各住自法，本不作故”（同上）也即是说，它们各自保留了自身的形相，即使成舍，亦不改变。作为孤立的因素，因而也就是“坏相”。“坏”即“成”的反义——“不成”的意思。惟其“不成”（“各住自

法”），才能成舍；如果“不住自法者，舍义不成”，椽、板、瓦不成其自身，也就不能成舍。“成”与“坏”（“不成”）同具一身，因而“成相”与“坏相”也是圆融无碍、没有区别的。华严宗人是主观地运用概念的灵活性，通过夸大事物之间同一性的一面，把相对绝对化，以论证“六相圆融”，进而由此证明万有世界的无矛盾、无差别，这是典型的形而上学诡辩。

华严宗的“理”、“事”说，对于宋代的程朱理学，曾经产生过相当影响。程朱理学的最高范畴便是“理”，它的思辨方法和某些命题，亦可从华严教义中寻得理论渊源。

慧能和“禅宗”

与华严宗约略同时，形成了典型的中国佛教哲学流派——禅宗。“禅”即天竺语“禅那”音译的简称，意为“静虑”（去掉妄想，安静地沉思），佛教通称为“禅定”或“禅观”，是佛家的一种重要的修行法。禅学最先由梁武帝时来华的僧人达摩菩提开始传播。因其修行于嵩山少林寺，终日面壁默然，时人称为“壁观婆罗门”。禅学五传至弘忍法师。弘忍死后，其弟子神秀和慧能分别成立宗派，创立禅宗。

神秀（公元606—706年），俗姓李，开封尉氏（今河南尉氏县）人，少年时出家访道，后拜在弘忍门下，为该会的“上座”。慧能（公元638—713年），俗姓卢，新州（今广东新兴县）人，樵夫出身，后拜在弘忍门下，因不识字，被分在碓坊作务。神秀和慧能在法嗣问题上进行过尖锐斗争。弘忍曾让众僧徒各作一偈（佛家悟道的哲理诗），以选择禅学衣钵的继承人。神秀作的偈是：“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”慧能作的偈是：“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃？”（上引见《六祖坛经》）这显然是针对神秀的。弘忍认为慧能的唯心主义世界观比神秀的更透彻，于是秘授衣法给慧能，他得法南归，隐居十五年后开始播道，是为南禅的开始。神

秀于弘忍死后，在江北传道，唐皇室赐以“两京法主，三帝国师”，受到崇高的礼遇，其所创教派称为北禅。北禅主张渐修以悟道的“渐悟”法；南禅则主张无须坐禅修行，“一悟即至佛地”的“顿悟”法。南禅先是受到压抑，后来慧能的传法第子神会奉慧能遗命去北方传播“顿悟”法门，并于洛阳楷定禅门法统，为慧能“禅宗六祖”的正统地位争得了社会承认，此后慧能的宗风才得以独尊天下。

慧能创立的禅宗，是中国佛教史上独创性的宗教改革。他对印度大乘佛教空、有二宗的思想进行了改造，扬弃了佛教追求的烦琐的宗教仪式，鼓吹述而不作，并将中国儒、道二家中传统的唯心主义观念和形而上学方法同佛教思想熔于一炉，构成了以自心为本体，以顿悟为成佛方法的主观唯心主义和形而上学体系。

禅宗的基本思想大体可分两点：

第一，“自性本具自足”说。“自性”即人的本性。意思是说，人的本性本来是完满充足的，颇有“万物皆备于我”的味道。它包含两方面的思想：其一是“心生万法”。慧能说：

> “心量广大，犹如虚空，无有边畔。……能含万物色象。日月星宿，山河大地，泉源溪涧，草木丛林，恶人善人，恶法善法，天堂地狱，一切大海，须弥诸山，总在空中。世人性空，亦复如是。……自性能含万法是大，万法在诸人性中。”“心生，种种法生，心灭，种种法灭；一心不生，万法无咎。”（《坛经·般若品》）

这是说，人的心量无限大至无所不包。世界上万事万物从自然现象到社会现象，无不备于心中。万事万物都是由人的自心派生的，这是露骨的主观唯心论。《坛经》说慧能南游至广州法性寺，正值印宗法师讲《涅槃经》。其时旗幡被风吹动，一个和尚说是风动，另一个则说是幡动，争执不休。慧能上前说：“不是风动，不是幡动，仁者心动。”客观事物既然被归根于心本体，

那么它们的运动也自然要从心上去找原因。慧能的谬论使得当时在场的僧徒们"一众骇然"，相形见绌，正好说明了他唯心论的彻底性。其二是"本性是佛"。慧能认为，人人具有佛性，如同人性皆善一样。他说：

"当知愚人智人，佛性本无差别。只缘迷悟不同，所以有愚有智。"（《坛经》）

"人即有南北，佛性即无南北；獦獠（智能自称）身与和尚（弘忍）不同，佛性有何差别！"（同上）

"一切般若知，皆从自性而生，不从外入。""自性若悟，众生是佛；自性若迷，佛是众生。"（同上）

这是说，人的唯一本性是佛性。无论智愚和族别、等级，无一例外。人之所以有善恶、智愚的差别，原因在于对自身佛性的觉悟和不觉悟（"迷"）。觉悟了就是佛，不觉悟就是凡夫俗子。这是典型的唯心主义人性论。

第二，"无念为宗"说。慧能宣称：

"我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。""无者，离二相诸尘劳。"（《坛经》）

此所谓"无"，即是从主观上去掉"盖复"真如"自性"的、计较有（"法"）无（"我"）二相的各种"妄念"（"尘劳"）。"无念"即"于诸境上心不染"。也就是置身于客观世界，却不受它的影响，又叫做"不于境上生心"。"无相"即"外离一切相"，就是感官接触客观世界，却无任何感觉，不留下任何表象；"无住"即不执着，心不迷恋形、色、声、味等客体。"三无"思想的本质是闭塞人的感觉和思维，如同道家所说的"徇耳目内通而外于心智"（《庄子·人间世》），做到"身如槁木，心如死灰"。禅宗认为："心本无相"(《坛经》),因此应该去掉任何欲念，包括自身成佛的欲念。"你若能歇得念念驰求心，便与佛祖不别。"(《古尊宿语录》卷四）因此，他们反对礼佛，反对

坐禅等一切以往的佛家修行的清规戒律。禅宗还认为，“菩提般若之智，世人本自有之”，“用即了了分明，应用便知一切。”既然“万法尽在自心，何不从心中顿见真如？”（《坛经》）这都是说，人的认识就是对自身佛性的觉悟，并不在乎形式，只要“歇”住放逸之心，就可使主客观道通为一。可见禅宗在认识论上也体现了“儒道兼综”的特征。

第三，“顿悟”说。慧能的禅宗，主张“顿悟成佛”。所谓“顿悟”，就是“上根众生，忽遇善知识指示，言下领会，不历于阶级地位，顿悟本性”。（《古尊宿语录》卷一）即是说，天资聪颖之人，偶然得到佛法高妙者的开导，领会了佛家真理，也就同时实现了从凡夫到佛的质的飞跃。他们把这种觉悟过程，比作剑斩乱丝的一瞬间。“利剑一斩，一时俱断，丝数虽多，不胜一剑。发菩提心人，亦复如是。”（《神会语录》）这个过程，是不可言传的神秘主义的体认过程。其实也并不神秘。因为在他们的视觉里，主观和客观、凡夫和佛、烦脑和菩提等一切方面和事物之间，本来就不存在质的区别，认识也因而不需要量的积累，一念即可完成。“放下屠刀，即可立地成佛”。只要觉悟了，甚至“不放屠刀，也可成佛”。这种自欺欺人的论调，是其主观唯心主义的必然结论。

禅宗这套恶性膨胀起来的主观唯心论，既赢得了统治阶级的赞许，也骗取了广大被统治阶级的信仰。因为它开辟了一条由此岸到彼岸，由苦海到天堂，由凡夫到佛的捷径。它给每一个想解脱的人各发了一张免费的然而又是看不见摸不着的进入极乐世界的门票。它将宗教的出世主义变为入世主义的宗教，将佛性还原为人性，将天国建造在人的心中，把对偶象的崇拜变成唯我独尊，把成佛的专利权说成人人有份。这些固然扩大了宗教的领地，暂时地挽救了宗教的危机，但它却从蔑视宗教权威进而破坏了宗教的尊严，模糊了天上地下的界限，取消了宗教的特殊社

会职能，动摇了宗教唯心主义的根基，从而孕育着自我否定的种子。这也是唐以后禅宗始终不能灭掉诸宗，独尊佛坛的一个原因。

禅宗的主观唯心主义宗教哲学，给宋明理学尤其是心学唯心主义产生了很大影响。禅宗对哲学基本问题的彻底的主观唯心主义解决，为尔后的唯心主义在理论上起了重要的酵母作用。

第七节 唐后期韩愈和李翱的哲学思想

韩愈、李翱及其排佛思想

韩愈（公元768—824年），字退之，邓州南阳（今河南南阳）人，以其郡望，又称"昌黎"。韩愈出身于庶族地主阶级之家，二十五岁中进士，三十一岁开始作官，几经升贬，先后任过观察推官、监察御史、县令、州刺史、国子博士、刑部、吏部侍郎等职，死后追赠礼部尚书。他是中唐以后著名的文学家，古文运动的倡导者，也是一个以孔孟儒学道统继承人自命的唯心主义哲学家。韩愈的著作有《韩昌黎集》，其中《原道》、《原人》、《原性》、《原鬼》、《与孟尚书》等为其哲学思想代表作。

李翱（公元772—841年），字习之，陇西（今甘肃秦安东）人，和韩愈一样，也是庶族地主阶级出身的进士。他开始作校书郎，后作国子博士、史馆修撰、中书舍人，直至山南东道节度使。他也是中唐以后的文学家和诗人，以及以儒家中庸之道继承人自居的思想家。其著作有《李文公集》，其中《复性书》是其哲学思想的代表作。

韩、李所处的中唐后期，是我国封建社会向后期过度的时期。封建制的腐朽性日益暴露，社会阶级矛盾比以往更加尖锐。当时的社会现实是：藩镇割据，战争频繁；宦官专权，朝政腐败；佛、道二教流行，民生凋蔽，蕴酿着严重的社会危机。韩愈

以为，造成社会危机的根本原因，在于有唐一代，道教尤其是佛教猖獗，排斥了汉代以来儒学的正宗地位，他以卫道者自居，从上层封建统治者的眼前利益出发，鼓吹儒家孔孟之道，宣扬封建等级制和封建伦理制，反对政治革新运动；在思想领域，反对道教，尤其是“嫉佛如仇”，希图建立一种新儒教来取代佛教思想的统治地位。

韩愈认为：第一，民穷且盗，原因在于佛老超然于政治之上，寄生于社会之中，败坏了社会风气，破坏了社会生产。他说：

> “古之为民者四，今之为民者六；古之教者处其一，今之教者处其三。农之家一，而食粟之家六；工之家一，而用器之家六；贾之家一，而资焉之家六；奈之何民不穷且盗也。”（《原道》）
>
> “佛法来中国，尔来六百年。齐民逃赋役，高士著幽禅。官吏不能制，纷纷听其然。耕桑日失隶，朝署时遗贤。”（《送灵师》）
>
> “今之说者有神仙不死之道，不食粟，不衣帛，薄仁义以为不足为，是诚何道耶？”（《进士策问》）

佛道干政，造成耕桑失隶，赋役难收，人才埋没，消费数倍于生产。他在《谏迎佛骨表》中还指出，由于皇帝信佛，致使“王公士人，奔走膜呗，至为夷法灼体肤，委珍贝，腾沓系路”而百姓“灼顶燔指，百十为群，解衣散钱，自朝至暮，转相仿效，惟恐后时”，简直成了社会公害。第二，佛教“不知君臣之义，父子之情”（《谏迎佛骨表》），“灭其天常，子焉而不父其父，君焉而不君其君”（《原道》），完全践踏了封建纲常伦理。更何况“夫佛本夷狄之人，与中国语言不通，衣服殊制”（《谏迎佛骨表》），“今也举夷狄之法而加之先王之教之上，几何其不胥而为夷也！”（《原道》）如果尽信佛法，将来必有亡国灭种的危

险。基于上述原因，他极谏排佛，触怒了宪宗皇帝，几乎被杀头。后来被贬斥潮州，仍然没有放弃反佛立场。他在《与孟尚书书》中表明了自己坚持反佛的心迹。他说：

“释、老之害，过于杨、墨；韩愈之贤，不及孟子。孟子不能救之于未亡之前，而韩愈乃欲全之于已坏之后。呜乎！其亦不量其力，且见其身之危，莫之救以死也，虽然，使其道由愈而粗传，虽灭死万万无恨。”

这是他遭贬以后对佛、道二教的态度，也说明了他死守儒家孔孟之道的政治立场。

李翱是韩愈的忠实追随者。他不仅是韩愈从兄的女婿，而且也曾以韩愈为师友。他和韩愈一样，也是反对政治革新运动和公开排佛的。

韩、李对佛道二教的批判，尽管当时没有见到立竿见影的效果，但却标志了作为唐代统治阶级意识形态的官方哲学，从佛、道二教轮流坐庄到儒家正统思想复兴的新转折。

“道统”说

韩愈用以反对佛、老的思想武器是儒家之“道”。他说：“吾所谓‘道’也，非向所谓老与佛之道也。”（《原道》）他在给“道”规定内容时说：

“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道。”（《原道》）

这是说，“道”是实现“仁”和“义”的途径。按照“仁”、“义”等封建道德规范去做就实现了“道”。“道”的具体内容就是“仁义”。所以他说：“凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也。”（同上）韩愈认为，“道”是天地万物的主宰，在天曰“天道”，在地曰“地道”，在人曰“人道”。他说：

“天者，日月星辰之主也；地者，草木山川之主也；人者，夷狄禽兽之主也。”（《原人》）

"道"在天地，主宰日月星辰，草木山川；在人则主宰兄弟民族和黎民百姓。可见"道"的本质在这里被规定为一种超乎自然、社会之上的精神本体。

韩愈还仿效佛教传授的世系"法统"，杜撰了一个人类社会主宰之"道"的传授系统，称为"道统"。他说："尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲死后，不得其传焉。"（《原道》）这即是说，人类社会的主宰之"道"，乃是指儒家传统的纲常名教等一套等级规范。韩愈认为，佛教之道，"必弃而君臣，去而父子，禁而相生养之道，以求其所谓清静寂灭者"，而"老子之所谓道德云者，去仁与义言之也"（《原道》），两者都是宣扬消极无为的出世主义思想，教人逃避现实，超越于纲常名教之上。它同儒家主张的修身、齐家、治国、平天下的宗旨相悖谬，因而被认为是异端左道。由是他主动地承担了传播先王之道的义务，他说："（天）如使兹人有智乎，非吾其谁哉！其行道，其为书，其化今，其传后，必有在矣。"（《重答张籍书》）

"道统说"主张通过剥削阶级传统的仁义道德等伦理规范的教化，去实现封建地主阶级的修、齐、治、平的政治理想。他说：

> "《传》曰：'古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意。然则古之所谓正心而诚意者，将以有为也。"（《原道》）

所谓"有为"，就是以儒家之"道"来整顿封建统治秩序。可见韩愈之"道"的阶级实质是被神圣化了的封建专制主义的国家、法权、名教、道德的绝对原则，是为巩固封建地主阶级的统治秩序服务的。

“顺天”、“合道”的世界观

韩愈既然认为“道”是天、地等自然界和人类社会的主宰，那么天地之道也就是“天命”。人是天地自然的产物，人的命运也必然受“天命”的支配。韩愈说：“斯道不丧，天命不欺。”（《上考公崔虞部书》）“吾道其命于天者以解之。”（《送孟东野序》）这是说，“道”表现为“天命”，而“天命”是无欺于人的。他在给友人的信中说：

“贵与贱、祸与福存乎天，名声善恶存乎人。……存乎天、存乎人者，吾将任彼而不用吾力焉。足下谓‘命之穷通，自我为之，吾恐未合于道。”（《与卫中行书》）

“盖君子病乎在己，而顺乎在天。……所谓顺乎在天者，贵贱穷通之来，平吾心而随顺之，不以累其初。”（《答陈生书》）

这是向对方表明，人的贵贱祸福，不是个人所能决定的，而是由先天命定的。作为个人，只能逆来顺受，不要怨天尤人，以致湮灭了本来的善性。他认为，只有“顺天”才能“合道”。他说：“合于天而乖于人，何害？”（《与崔群书》）这里显然糁糅了“神学目的论”和佛教的“因果报应”说。

韩愈还以“合道”与否，作为考察人类行为的标准。他说：

“物坏，虫由之生；元气阴阳之坏，人由之生。虫之生而物益坏，……其有能去之者，有功于物者也；繁而息之者，物之仇也。人之坏元气阴阳也亦滋甚：垦原田，伐山林，凿泉以井饮，窾墓以送死，而又为偃溲，筑为墙垣，城郭、台榭、观游，疏为川渎、沟洫、陂池，燧木以燔，革金以镕，陶甄琢磨，悴然使天地万物不得其情。倖倖冲冲，攻、残、败、挠而未尝息，其为祸元气、阴阳也，不甚于虫之所为乎？吾意有能残斯人使日薄岁削，祸元气阴阳者滋少，是则有功于天地者也；繁而息之者，天地之仇也。……吾

意天闻其呼且怨，则有功者受赏必大矣，其祸焉者受罚亦大矣。”（引自柳宗元《天说》）

这是说，虫害和人都是“道”弊而后的产物。他（牠）们一经产生，又成了破坏“道”的祸首。韩愈认为自然界是和谐的，反对破坏阴阳元气的平衡，不能说没有一点积极意义。但他一概把人们改造和利用自然的生产活动诬蔑为逆天、坏道的恶行为，鼓吹统治阶级要把从事改造自然的劳动者逐渐绝灭，便是“有功于天地”，就要受到“天命”的重赏；反之，则会受到恶报。这种思想，又是对老、庄道家所代表的没落阶级的世界观的继承。

“性、情三品”的人性论

韩愈还从他的“道”中导出了一套同样荒谬的人性论。他既不同意“性善论”，又不同意“性恶论”，也不同意善、恶并具的二元论。他吸取了董仲舒的人性论资料，提出了“情、性三品”的人性论。他说：

“性也者，与生俱生也；情也者，接于物而生也。性之品有三，而其所以为性者五；情之品有三，而其所以为情者七。曰：何也？曰性之品有上、中、下三：上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。其所以为性者五：曰仁，曰礼，曰信，曰义，曰智。上焉者之于五也，主于一而行于四；中焉者之于五也，一不少有焉，则少反焉，其于四也混；下焉者之于五也，反于一而悖于四。性之于情视其品。情之品，有上、中、下三。其所以为情者七：曰喜，曰怒，曰哀，曰惧，曰爱，曰恶，曰欲。上焉者之于七也，动而处其中；中焉者之于七也，有所甚，有所亡，然而求合其中者也；下焉者之于七也，亡与甚，直情而行者也。情之于性视其品。……然则性之上下者，其终不可移乎？曰：上之性就学而愈明，下之性畏威而寡罪，是故上者可教而下者可制也，其品则孔子谓‘不移’也。”（《原性》）

这段话表明了如下几层意思：第一，人性是生与俱来的先天品性。人性的内容即是仁、礼、信、义、智等五种道德属性。第二，人性分为上、中、下三品。上品人性就是善性，其于五德之中起码突出一德，其它四德亦相应具备；中品人性对于五德中之某一德做得不全面，其它四德也都杂驳不纯；下品人性就是恶性。它直接违反其中一德，对其它四德也有所背谬。第三，上品人性的人愈学愈明，可以通过教育使之成材；下品人性的人只能用强制手段才少犯罪。具有上品人性和下品人性的人是不能改变的。只有中品人性的人，教导可以使之善，不教导便走向恶。第四，与人性相对的是人情，它是人们后天形成的。它包含有喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲等七种不同的感情。第五，情也分为上、中、下三品。上品于七情表现得恰当而适中；中品于七情表现得有些过甚或不足；下品于七情往往缺乏理智，任意而行，不能符合封建道德规范，故是恶的。第六，就“性”与“情”的关系而言，“性”是先天具于人身的，“情”则是后天接于物而在人心的反映。在一个人身上，“性”与“情”是统一的。二者各视其品级不同而不同。什么品级的“性”便发什么品级的“情”。

韩愈的“性情三品”说，政治上是为批判佛、老，维护封建纲常伦理服务的。佛、老学说把无知、无欲、虚静、无为看成是人的本性，否认仁义道德，主张“灭情以见性”。韩愈则认为，人的本性即是人的仁义道德属性，社会等级的划分就是以人性的品级为根据的，人性的上、下品既然不可改变，封建等级制也就成了天经地义、不可改的了。因而他只是主张灭下品的性情，光弘上品的性情。在阶级社会里，人性主要是人的阶级性。韩愈把仁、义等道德属性说成超阶级超时代的共同的人性，而且否认人的后天努力可以改变其本性，这是明显的唯心主义和形而上学思想。

“圣人创制立法”的历史观

韩愈唯心主义的道统说和形而上学的人性论在历史观上的反映就是圣人史观。韩愈认为，圣人具有上品的人性，具有超凡的品格。“道”也即是圣人之道，道统就是尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟等圣人之道的传受系统。圣人与仁义是融为一体的。他说：

> “古之时，人之害多矣。有圣人者立，然后教之以相生相养之道，为之君，为之师，驱其虫蛇禽兽而处之中土；寒，然后为之衣；饥，然后为之食；木处而颠，土处而病也，然后为之宫室；为之工以赡其器用，为之贾以通其有无；为之医药以济其夭死，为之葬埋祭祀以长其恩爱；为之礼以次其先后，为之乐以宣其湮郁；为之政以率其怠倦，为之刑以锄其强梗。相欺也，为之符玺、斗斛、权衡以信之；相夺也，为之城郭甲兵以守之。害至而为之备，患生而为之防。……如无古之圣人，人之类灭久矣。”（《原道》）

这是说，人类社会之初，存在着诸多不利于自身生存和发展的因素。由于圣人用事，教之以生存发展之道，建立了社会制度，克服了自然灾害，创造了物质财富，建设了历史文明，以致人类有了今天。在他看来，圣人是人类的拯救者，是历史的创造者，没有圣人，就没有人类社会。就是一种典型的唯心主义历史观。

在韩愈看来，人类社会的历史，是圣人之道的发展史。自孟轲以后，道统断弦，不得其传；元气阴阳，遂遭破坏。他把历史的进步，看作是圣道的澌灭，把劳动人民对自然的改造和开发利用，看作是“天地之仇”。他正是站在这种今不如昔、复古主义的立场，反对当时的永贞革新运动的。

韩愈的历史观，是为他恢复儒家道统，加强封建专制的政治理想服务的。在他看来，历史既然是“圣人”创造的，老百姓就应该俯首贴耳地听从“圣人”们的驱使，心甘情愿地忍受“圣

人”们的剥削和压迫。正如他所表明的那样：“是故君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝，作器皿，通货财，以事其上者也。君不出令，则失其所以为君；臣不行君之令而致之民，民不出粟米麻丝，作器皿，通货财以事其上，则诛！”（《原道》）这种思想也正是孟轲“劳心者治人”论的翻版。

李翱的“复性”说

李翱通过对儒家“性命之学”的阐发，对韩愈的“道统”说进行了补充和发展，把韩愈客观唯心主义的“道”，引向了主观唯心主义的方向。

李翱认为，“性命之学”是孔孟之道的精华。它也有自己的传授系统：

> “昔者圣人以之传颜子，颜子得之，拳拳不失，不远而复，其心三月不违仁。……其余升堂者，盖皆传也。一气之所养，一雨之所膏，而得之者各有浅深，不必均也。……子思，仲尼之孙，得其祖之道，述《中庸》四十七篇以传于孟轲。轲曰：‘我四十不动心。’轲之门人，达者公孙丑、万章之徒，盖传之矣。遭秦灭书，《中庸》之不焚者一篇存焉。于是此道废缺。其教授者唯节行、文章、章句、威仪、击剑之术相师焉。性命之源，则吾弗能知其能所传矣。道之极于剥也必复，吾岂复之时邪？”（《复性书上》）

这是说，“性命之学”的传授系统也是自孟轲死后，不得其传，现在由他自己来继承和发扬之个系统的条件已经成熟了。他还借人之口，诩自己为“圣人”，并以传授“缺绝废弃不扬之道”为己任，吹嘘“夫子复生，不废吾言矣。”（同上）李翱的“性命之学”有下面一些内容：

第一，他认为“性”是天命具于人心的表现，其形式是主观的，其最后根源则是客观的。他说：

“性者，天之命也，圣人得之而不惑者也。”（《复性书上》）循其源而反其性者，道也。道也者，至诚也。至诚者，天之道也。诚者，定也，不动也。”“清明之性，鉴于天地，非自外来也。”（《复性书中》）

这是说，“性”是天赋的，“圣人”有了天赋之性，就可以不生疑惑了。人性是天道的体现，天道又是至诚的，因此“性”也即是“诚”。“是故诚者，圣人之性也。”（《复性书上》）“诚”是一种不可变易的主观精神，所以他又说性“非自外来”。这就把韩愈的客观唯心主义推向了主观唯心主义方面。

第二，“性善情邪”论。李翱继承并发展了孟轲的人性论，认为人的本性是善的，但是人情却分善恶。他说：

“人之所以为圣人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者，皆情之所为也。情既昏，性斯匿矣。”（《复性书上》）

“桀纣之性犹尧舜之性也，其所以不睹其性者，嗜欲好恶之所昏也。非性之罪也，……乃情所为也。情有善有不善，而性无不善也。”“情者，妄也，邪也，邪与妄则无所因矣。”（《复性书中》）

这是说，举凡人之“性”，都是“善”的，这是人所以成为圣人的先天基础。但是，人之“情”则有“善”有“不善”；一般人之“情”是邪妄的。人的“善性”之所以不能发扬，就是由于嗜欲好恶之“情”导致的。这是对韩愈性情一致论的修正。

第三，“性”与“情”不相无。李翱说：

“性与情不相无也。虽然，无性则情无所生矣。是情由性而生，情不自情，因性而情；性不自性，由情以明。”（《复性书上》）

“情者，性之动也，百姓溺之而不能知其本者也。”（同上）“情者，性之邪也。知其为邪，邪本无有；心寂不

动，邪思自息。惟性明照，邪何所生？（《复性书中》）

在李翱看来，“性”与“情”是互相依存，不可相无的。没有“性”，便不能生“情”，“性”是“情”由以产生的前提。情的性质是因“性”决定的；“性”的性质又是通过“情”表现出来的。另一方面，李翱又认为，“情”是“性之动”，是主观的产物，溺于“情”就会失“性”，“情”是“性”邪恶一面的表现，如果能除去主观欲念，“性”就会复明，“情”也就不会产生了。由此，他提出了“复性”、“灭情”的理论。他说：

“圣人者，岂其无情耶？圣人者，寂然不动，不往而到，不言而神，不耀而光，制作参乎天地，变化合乎阴阳；虽有情也，未尝有情也。然则百姓者，岂其无性者耶？百姓之性与圣人之性弗差也。虽然，情之所昏，交相攻伐，未始有穷，故虽终身而不自睹其性焉。……情之动弗息，则不能复其性而烛天地，为不极之明。”（《复性书上》）

“妄情灭息，本性清明，周流六虚，所以谓之能复其性也。”（《复性书中》）

这是说，“性”与“情”是圣人和凡人都具备的。圣人能够守住本性，不生欲念，所以虽有“情”就象没有“情”一样。老百姓却终身被情欲“攻伐”，善性始终表现不出来。可见不“灭情”就不能“复性”。而“复性”之后，便能“知情之为邪，邪既为明所觉矣，觉则无邪，邪何由生也？”（同上）这样一来，韩愈对佛教“灭情以见性”的批判，又经过李翱“复性灭情”的论证而得到复归。儒释两家由是而殊途同归。但是李翱在这里陷入了理论上的矛盾。他的大前提是“性”与“情”不能“相无”，是相互依存的。可是他的结论却是“复性灭情”，按照他的逻辑，灭情以后，“性”便无从表现了。还谈何复性呢？而且，“情”既被认定是“邪”的，又说“情有善有不善”，这些不能自圆其说的理论，说明了一个唯心论者不可避免的思维混乱。

韩愈的“道统”说和李翱的“复性”说，在中国哲学史上产生过较为深远的影响。由反佛需要而编造的儒家“道统”说，把儒家思想的发展系统化，从而开拓了儒家思想宗教化的途径。“道统”说把孔孟的天命观、伦理观、历史观和人性论熔于“道统”一炉，从哲学上论证了封建等级制的合理性，为唐以后封建专制主义的加强提供了重要的理论依据。李翱的“性命之学”则成为宋明“存天理、灭人欲”的道学唯心主义宗旨的理论根源。韩、李所推崇的孔、孟等儒家经典，后来称为“四书”，成为宋、明以后禁锢人们思想的宗教教条。泛滥于南北朝和隋唐的佛教唯心主义，经由韩愈的批判和李翱的同化，唐以后逐渐失去其独立性，其内核和思辨手法则被一种新的理论形态所袭取。

第八节　汉唐天人关系之争的总结者刘禹锡、柳宗元的哲学思想

刘禹锡、柳宗元及“永贞革新”

刘禹锡（公元772——842年），字梦得，河南洛阳人，我国中唐时期著名的文学家和诗人，古文运动和政治改革运动的积极参加者，总结汉唐时期天人关系之争的唯物主义哲学家。刘禹锡自称汉中山王刘胜的后裔，贞元间及进士第，登博学宏辞科，授监察御史，后因参加王叔文、王伾政治革新运动，失败后被贬为朗州司马，后迁连州、夔州、和州等地刺史。晚年被召回京师为礼部郎中，任太子宾客，加检校礼部尚书，世称刘宾客。其著作被编为《刘梦得文集》，其中《天论》三篇是其主要哲学著作。

柳宗元（公元773——819年），字子厚，河东解（山西运城解州镇）人，世称柳河东，唐古文运动的创导者之一和政治革新

运动的积极参加者，是和刘禹锡齐名的文学家、诗人、唯物主义哲学家。柳宗元是刘禹锡的同科进士，授校书郎，调蓝田尉，升监察御史里行。又任二王革新集团礼部员外郎，失败后被贬为永州司马，迁柳州刺史，故又称柳柳州。其著作编为《柳河东集》，其中《天说》、《天对》、《答刘禹锡天论书》、《贞符》、《非国语》以及《封建论》等是其主要的哲学著作。

刘柳二人都是中唐科举出身的新官僚。他们对于当时的腐败朝政和藩镇、宦官的分裂和专权十分反感，积极主张政治革新，缓和社会矛盾。他们参加二王（王叔文、王伾）八司马（刘、柳、韦执谊、韩晔、韩泰、陈谏、凌准、陈异）的革新运动，目的就是为了裁仰藩镇割据，削夺宦官特权，取消苛政，大开贤才之路，刷新政治。

贞元二十一年（公元805年），唐德宗死去，顺宗李诵抱病即位，任用王叔文等变法。刘、柳在变法期间，抓紧工作，生怕虚掷光阴。史称王叔文引禹锡及柳宗元入禁中，与之图议，言无不从”（《顺宗实录》五），足见其政治热情。永贞革新被阴谋挫败后，刘、柳都声称他们的革新全是“尽诚”“徇公”（刘禹锡：《上杜司徒书》）；“勤勤勉勉，惟以中正信义为志”（柳宗元：《寄许京兆孟客书》），表明了他们献身于改革的精神。刘、柳在顺宗朝的政治斗争中，风雨同舟，结成了亲密的战友。他们的唯物主义哲学思想是他们进行政治革新运动的锐利的思想武器。

“天人不相预”“天人交相胜”的天人关系论

汉唐以来，作为统治阶级官方哲学的天人感应的神学目的论，佛教的因果报应说，以及其它传统的世俗迷信，虽然中经王充、范缜等唯物主义思想家的尖锐批判，但是，由于它们能够满足封建统治阶级的眼前利益，因而受到提倡和保护，得以继续流行和发展。韩愈、李翱的唯心主义天

命观和复性说，正是唐代官方哲学的代表。

刘、柳面对当时流行的各种唯心主义思潮，进行了共同的理论战斗。他们互相发明，批判和继承了前人优秀的思想成果，共同锻造了唯物主义的思想体系。譬如，柳宗元作《天说》、《天对》，是针对韩愈的唯心主义天道观，并回答战国屈原的《天问》的，刘禹锡则作《天论》三篇予以补充。他说：

> “余之友河东解人柳子厚作《天说》以折韩退之之言，文信美矣，盖有激而云，非所以尽天人之际。故余作《天论》以极其辩云。”（《天论上》）

这段话表明：一、刘、柳和韩愈关于“天”的论争，是唯物主义和唯心主义之间自觉进行的一场理论交锋；二、刘、柳在哲学路线上是一致的，他们的唯物主义体系，是共同战斗的理论成果；三、汉唐以来，哲学论争的中心问题依然是天人关系问题。

刘、柳的唯物主义自然观表现在如下一些方面：

第一，对唯心主义天道观的否定。自战国时期唯物主义思想家屈原提出《天问》以来，历代思想家们作出了种种回答，形成了两种对立的天道观。刘禹锡概括说：

> “世之言天者二道焉。拘于昭昭者，则曰：‘天与人实影响。祸必以罪降，福必以善徕，穷阨而呼必可闻，隐痛而祈必可答，如有物的然以宰者’故阴骘之说胜焉。泥于冥冥者，则曰：‘天与人实相异。霆震于畜木，未尝在罪；春滋乎堇、荼，未尝择善；跖、跻焉而遂，孔，颜焉而厄，是茫乎无有宰者’，故自然之说胜焉。”（《天论上》）

这是说，自古以来存在着两种天道观：一种主张天人感应的神学目的论，认为“天”是有人格意志的主宰之神；一种主张天人相异论，认为“天”是自然之物。于是出现了“自然之说”与“阴骘之说”（天命论）交相胜的局面。战国以来，人们对于天学已

有了“盖天”、“浑天”、“宣夜”等各家学说，但作为官方哲学，依然是天人感应的神学目的论。柳宗元坚持唯物主义的宣夜说，否定了唯心主义天道观。他在回答《天问》时说：

“本始茫茫，诞者传焉。鸿灵幽纷，曷可言焉？曶黑晰眇，往来屯屯，庞昧革化，惟元气存，而何为焉？（《天对》）

意思是：宇宙的本始是渺芒无极的，所谓开天辟地的传说，都是迷信荒诞者的杜撰；对天地间的复杂现象，谁能说得那么具体。在宇宙无穷的看不见的变化中，只有“元气”才是真实的存在，哪里有什么主宰！他还说：

“山川者，特天地之物也，阴与阳者，气而游乎其间者也。自动自休，自峙自流，是恶乎与我谋。自斗自竭，自崩自缺，是恶乎为我设？”（《非国语·三川震》）

阴阳二气的变化，山川的崩塌与阻滞，都是自身变化的结果，哪里有什么主宰之神事先设谋呢？他还针对韩愈关于“天能尝功罚祸”的观点，指出：

“天地，大果蓏也；元气，大痈痔也；阴阳，大草木也。其乌能赏功而罚祸乎？”（《天说》）

天地、元气、阴阳好比大瓜果、大疮结、大草木，都是没有意识的，怎么能赏功罚祸呢？实际上“功者自功，祸者自祸”，把命运寄托于“天命”如同寄托于瓜果、疮结、草木一样愚昧。他还认为，历代的圣君贤相，“受命不于天，于其人”。（《贞符》）基于这种认识，柳宗元对于天命神学的社会根源进行了深刻的揭露。他指出：

“凡鬼神之事，渺茫难知，荒惑无可准，明者所不道。”（《与韩愈论史官书》）“人之道，不穷异以为神，不引天以为高，利于人备于事，如斯而已矣。”（《明令论

上》）

“力足者取乎人，力不足者取乎神。”（《非国语上·神降于莘》）

“且古之所以言天者，盖以愚蚩蚩者耳。”（《刑断论下》）

统治阶级“推天引神”，是“力不足”而假天的权威“以愚蚩蚩者”，如此而已。这种揭露可说是一针见血。

第二，唯物主义的元气一元论。刘、柳破除了唯心主义天道观，代之以元气一元的宇宙生成论。柳宗元认为：

“彼上而玄者，世谓之天；下而黄者，世谓之地；浑然而中处者，世谓之元气。”（《天说》）

这句话实际是证明宇宙间“唯元气存”。在柳宗元看来，元气分为阴气和阳气，二者和“天”“合焉者三，一以统同。吁炎吹冷，交错而功”。（《天对》）天地“统同”于物质性的元气。元气的“吁吹”运动，形成寒暑代谢和事物的变化。阴阳二气的消长而显示不同的功能。而元气的运动变化，又是“无营以成”，“无功而作”。（同上）是自身运动的结果。刘禹锡则指出，元气有轻浊之分：

“浊为清母，重为轻始。两仪既位，①还相为庸(用)。嘘为雨露，噫为雷风。乘气而生，群分汇从。植类曰生，动类曰虫。倮虫之长，为智最大，能执人理，与天交胜。用天之利，立人之纪，纪纲或坏，复归其始。”（《天论下》）

“浊”即“浊气”，指代地，“清”即“清气”，指代天。意思是说，清气是从浊气中游离出来而上升到空中去的，浊气下沉而为地，清气轻飏而为天，虽然上下判离，但相互为用，从而形成雨、露、雷、风等不同形态的自然物。宇宙间万物都是元气的运

①原文作“两位既仪”，不可解。今据北京大学《中国哲学史教学资料选辑》刘禹锡《天论下》改。

动变化而生成的，它们各按其特性分成不同群落、种类。依大类可分为“植类”和“动类”，“动类”中“人”乃是最高级的。人有高等智慧，能根据人类的特性结成人类社会与自然相互依存和斗争，利用自然规律建立社会秩序。这就明确地用元气一元论解释了自然和人类社会的万事万物的物质根源。基于元气一元论，刘禹锡对“空”、“无”和“有”之间的关系作了唯物和辩证的说明。他说：

“空者，形之希微者也。为体者不妨乎物，而为用也恒资乎有，必依于物而后形焉。”

“夫目之视，非能有光也，必依乎日月火炎而后光存焉。所谓晦而幽者，目有所不能烛耳。彼狸、牲、犬、鼠之目，庸谓晦为幽耶？吾固曰：以目而视，得形之粗者也；以智而视，得形之微者也。乌有天地之内有无形者耶？古所谓无形，盖无常形耳，必因物而后见耳。乌能逃乎数耶？”（《天论中》）

这是说，所谓“空”，并非无形，只不过其形稀薄细微罢了。惟其稀薄，所以不妨碍它物的存在；但它的功用却能借助于它物而表现出来。它的形状也是依乎具体物体而显示出来的。他还举例说，空间的广度和方圆，就可以通过房屋的大小和器具的形状显示出来。再如，回音的大小，是不能超过所发出的声音的，投影的曲直总与产生投影的标竿一致，这种必然联系，不正是空间的物质规定性吗？人们观察事物，必借助于光照；所谓昏暗，乃是眼睛看不清，对于猫、牲、犬、鼠等动物而言，也就无所谓昏暗了。可见，肉眼只能把握大的形体，而目力不济的微观物体必须通过智慧去把握。天地间没有无形之物，所谓无形，是说它无常形，不容易被肉眼把握，而必须借助于它物才能把握。而“无形”之物是不能离开空间关系的制约的。这种唯物而辩证的论证，深为柳宗元赞誉，指出“独所谓无形为无常形者，甚善！”

（《答刘禹锡天论书》）刘、柳元气一元的宇宙生成论，既批判了以“无”、“空”为本的玄学、佛教唯心论，也否定了在这个问题上的二元论。

第三，宇宙无限论。刘、柳还认为，构成宇宙的元气是无限的，乘气而生的万物的变化也是无穷无尽的。柳宗元说：

> “一气回薄茫无穷，其上无初下无终，离而为合蔽而通，始末或异今焉同？虚无混冥道乃融，圣神无迹示教功。”（《南岳弥陀和尚碑》）

> “又况天地之无倪，阴阳之无穷，以澒洞轇轕乎其中，或会或离，或吸或吹，如轮如机，其孰能知之？”（《非国语·三川震》）

> “无极无之极，漭弥非垠。或形之加，孰取大焉！”“无青无黄，无赤无黑，无中无旁，乌际乎天则！”“东西南北，其极无方。夫何鸿洞，而课校修长？”（《天对》）

这里的“无初”、“无终”、“无倪”、“无穷”、“无极”、“非垠”、“无中无旁”、“无方”等概念，都是“无限”的意思。综合起来讲，是说：元气从时间上讲，是无初无终的；从空间上讲是无边无际、没有什么中心的；从存在方式来讲，是错综复杂（“轇轕”）的，同时又表现为一种相互排斥、（“离”、“吹”）、相互吸引（“会”、“吸”）的有规则的机械运动（“如轮如机”）。如果说天有形，就不足以说明其大（无限）了。这是对世界在时间、空间上的无限性的科学猜测。①

---

①在西方，直到十五世纪末，罗马学者尼古拉，十六世纪末，意大利学者布鲁诺才明确提出宇宙没有中心的思想（参尼古拉：《博学的无知》、布鲁诺：《论无限性宇宙与诸世界》），但较之柳宗元宇宙“无中无旁”的思想，要晚出八、九百年。

同时，这种思想还不自觉地意识到了时间、空间和运动是物质性的“气”的存在方式，孕育着科学的唯物主义世界观的萌芽。

刘禹锡对这一思想，进一步从辩证法的角度进行了补充。他说：

> “万物之所以为无穷者，交相胜而已矣，还相用而已矣。”（《天论中》）
>
> “阳荣阴濡，生濡死槁，各乘气化，不以意造。”“物壮则老，乃唯其常。否终则倾，亦不可长。”（《问大钧赋》）
>
> “四时转续，变于所极。一岁之旱，人思具舟；三月之热，人思具裘。极必反焉，其犹合符。”（《何卜赋》）
>
> “（天地万物）以不息为体，以日新为道。”（《问大钧赋》）

这是说，万物的产生和消亡，都是“气”有规律的运动变化的结果，是不以人的主观意志为转移的。“交相胜”，指事物相对立的一面；“还相用”，指其相统一的一面。万物之所以千变万化，其动力就在于它们之间的矛盾斗争。万物变化的规律，表现为物“极必反”、“壮则老”、“否终则倾”。物质实体的根本特性，是不休止的运动变化（“不息”）；但是，这种运动规律（“道”）不是循环，而是“日新”，即不断向前发展。这种思想，是对形而上学循环论的崭新突破；对尔后的唯物主义思想家产生过重要影响，在辩证法史上具有重要的地位。

柳宗元认为，万物复杂的机械运动“其孰能知之”？刘禹锡则认为，万物的运动变化规律是可知的。为了论证这个观点，他提出了“数势”说。他以操舟渡河的运动为例，指出：

> “水与舟二物也。夫物之合并，必有数存乎其间焉；数存，然后势形乎其间焉。一以沉，一以济，适当其数乘其势尔。彼势之附乎物而生，犹影响也。”（《天论中》）

就是说，乘舟涉水，形成了水与舟的矛盾运动，这种运动中，包含了自身固有的特殊规律，从而形成了渡河运动的客观趋势。舟的沉没与顺利渡达彼岸，决定于各自的运动规律和趋势。“本乎徐者，其势缓”；“本乎疾者，其势遽”，有什么样的运动状态，就产生什么的趋势，如同形、声之于影、响一样。在他看来，“数”是可以“度得”的，“势”亦是可以掌握的。因为“势”是“附乎物”的，测到了“数”，也就可以把握“势”，由必然进入自由。任何事物都不能“逃乎数而越乎势”，“大凡入形器者，由小而推大必合，由人而推天亦合。以理揆之，万物一贯也。”（《天论中》）“大凡入形器者”，无论“形之粗”还是“形之希微”，都有其具体规律（“数”、“势”），它们体现了事物的共同之“理”（普遍规律）；如果掌握这种规律性，就能由此推彼，由小推大，由人推天，认识事物和改造自然。这种补充和发挥，就使得他们的宇宙无限的思想更具有生命力。

第四，“天人不相预”，“天人交相胜”、人定胜天的思想。刘、柳在荀况“天人相分”和“制天命而用之”的思想基础上，利用元气一元论，对天人关系作了朴素唯物的、辩证的论证。柳宗元指出：

> “生植与灾荒，皆天也；法制与悖乱。皆人也。二之而已，其事各行不相预，而凶丰、理乱出焉。（《答刘禹锡天论书》）

这是说，生植、灾荒都是自然现象；法制和斗争动乱则是社会现象，这两种不同的现象，各有自身的因果联系，灾荒和丰收，治和乱，各依据自身的特殊规律变化发展，二者互不干预。这是对刘禹锡思想的进一步肯定。刘禹锡在补充柳宗元《天说》之不足时曾指出：

> “天，有形之大者也；人，动物之尤者也。天之能，人

固不能也；人之能，天亦有所不能也。故余曰：天与人交相胜耳。其说曰：天之道，在生植，其用在强弱；人之道在法制，其用在是非。”“天之所能者，生万物也；人之所能者，治万物也。……余曰：天恒执其所能以临乎下，非有预乎治乱云尔；人恒执其所能以仰乎天，非有预乎寒署云尔。”（《天论上》）

“然则天非务胜乎人者也。何哉？人不幸，则归乎天也。人诚务胜乎天者也。何哉？天无私故人可务乎胜也。”（《天论中》）“人能胜乎天者，法也。”（《天论上》）

以上的论述，表明了下面几方面的思想。

一、“天”与“人”各有自己的特性和职分。“天”是有形的自然物中之最大者；“人”是动物中的最优等者。“天”的职分是生殖万物，其作用表现为赋予万物以不同的自然本性，使其相互克制，强者得存，弱者绝灭；“人”的职分是治理万物。譬如制定礼法制度，其作用是赋予人们以衡量是非善恶的标准，使正义制服邪恶。

二、“天”之能不能干预社会的治乱规律；“人”之能不能改变自然界的寒暑代谢规律。但是，“天”与“人”也并非绝不相干，而是相互制约和利用，存在着“交相胜，还相用”的辩证关系。

三、“天”并不能必然胜“人”，“人”则定可胜“天”。因为“人”有主观能动性，可以根据自然和社会规律，创立法制，遵循规律。

这样，刘柳便从理论上否定了董仲舒以来占统治地位的天人合一的神学目的论。刘禹锡更用“有形之大”的自然之天克服了荀况“藏其形而显其功”的自然之天的理论缺陷，用对立统一的自发辩证观点，深化了荀况的“天人相分”论，把荀况“制天命而用之”的思想升华到“人定胜天”的理论高度，使唯物主义的

"天人关系"理论在更高一级的思维水平上得到复归。

"封建非圣人意也，势也"的史历观

刘、柳还把自然观中辩证的思维方法用来分析人类社会，使其历史观具有朴素唯物论的因素。柳宗元的著名史论——《封建论》中就包含了刘禹锡的"数、势"说思想。刘、柳这种具有朴素唯物论因素的社会历史观主要反映在两个方面。

第一，认为人类社会是一个不断发展的自然过程。柳宗元说：

> "惟人之初，总总而生，林林而群。雪、霜、风、雨、雷、雹暴其外，于是乃知架巢空穴，挽草木，取皮革；饥渴牝牡之欲驱其内，于是乃知噬禽兽，咀果谷，合偶而居。交焉而争，睽焉而斗，……然后强有力者出而治之。往往为曹于险阻，用号令起，而君臣什伍之法立。"（《贞符》）
>
> "彼其初，与万物皆生。草木榛榛，鹿豕狉狉，人不能搏噬，而且无羽毛，莫克自奉自卫，荀卿有言，必将假物以为用者也。夫假物必争，争而不已，必就其能断曲直者而听命焉。其智而明者，所伏必众；告之以直而不改，必痛之而后畏；由是君长刑政生焉。"（《封建论》）

这里描绘了一幅人类社会的发生图：人之初，也是一种自然物。由于自然灾害的胁迫，必假物以"自奉自卫"，又由于要求得生存和发展，于是便结成了夫妇等各种社会关系。人类开始从自然界中异化出来，形成了与自然界对立的人类社会。人类在交往中，产生了各种矛盾斗争，斗争中的强有力者便被推上政治舞台。国家形成了，各种法制也开始建立了。可见这个自然过程是日渐进化的，"厥初罔匪极乱，而后稍可为也。"（《贞符》）柳宗元虽然不懂得国家是社会划分阶级以后才形成的，但他却看到了君臣关系、统治与被统治的关系是由争夺物质生活资料的斗

争而决定的，这是朴素的唯物论观点。

刘禹锡则是旗帜鲜明地反对厚古薄今的观点。指出“三代之尚，未尝无弊”。（《答连州薛郎中论书仪书》）他更多地是用形象思维的笔触歌颂社会的发展，歌颂变革，揭示社会发展的规律。例如：

“沉舟侧畔千帆过，病树前途万木春。”（《酬乐天扬州初逢席上见赠》）

“芳林新叶催陈叶，流水前波让后波”（《乐天见示伤微之、敦诗、晦叔三君子，皆有深分，因成是诗以寄》）

塞北《梅花》羌笛吹，淮南桂树小山词、请君莫奏前朝曲，听唱新翻杨柳枝。”（《杨柳枝词》之一）

这些脍炙人口的不朽名句，反映了刘禹锡变化日新的历史辩证法思想。

第二，认为人类社会的变化和发展，不以个别人的主观意志为转移，而是服从于客观的必然趋势。柳宗元集中地论证了“势”对于历史变革的决定作用。这种思想有以下三方面内容：

1、他认为社会制度的形成是客观形势造成的。在他看来，人类从原始状态发展到有组织的社会，进而发展到“建国土、建诸侯”的分封制的产生，这种发展的动力，乃是历史发展的客观必然趋势，它是不以人的意志为转移的。造成这种趋势的原因在于“争”，而“争”又是人能群的本性，是不可避免的。他说：

“群之分，其争必大，大而后有兵有德。又有大者，众群之长又就而听命焉，以安其属。于是有诸侯之列，则其争又有大者焉。德又有大者，诸侯之列又就而听命焉，以安其封，于是有方伯、连帅之类，则其争又有大者焉，德又大者，方伯、连帅之类又就而听命焉，以安其人，然后天下会于一。……故封建非圣人意也，势也。”（《封建论》）

随着争斗规模和范围愈益扩大，行政组织也愈益扩大，权力也愈

益集中。可见，封建诸侯的制度不是“圣人”之意，而是“势”造成的。岂但“圣人”不能创立制度，就是“圣人”本身也是在争斗中涌现出来的“德又大者”，人君“受命不于天，于其人”。这种十分可贵的唯物论思想，对君权神授论是一个有力的批判。

2、他认为历史上的治乱兴衰、制度沿革，也都取决于历史发展的必然之势。基于上述思想，他认为，后来的郡县制取代分封制，也是历史发展的趋势造成的，并非秦始皇的个人能耐。在柳宗元看来，郡县制较之于分封制是“公之大者”，秦始皇只不过在客观上顺应了这一趋势而已。他说：

> “秦之所以革之者，其为制，公之大者也；其情私也，私其一己之威也，私其尽臣畜于我也。然而公天下之端自秦始。”（同上）

秦以一己之“私情”，开天下之“公端”，并非始料所及，这种公与私，客观与主观的辩证法，正是柳宗元思想的深刻之处。

3、他还认为，一定的历史趋势一经形成，任何个人都不能阻挡和改变，只能顺应。他说：

> “彼封建者，更古圣王尧、舜、禹、汤、文、武而莫能去之，盖非不欲去之也，势不可也。”（同上）

古代圣王们不能废除分封制，并非主观上不想废除，而是大势所趋，废除不了。他举例说：商、周两代，商在建国之初，诸侯归附者三千个，它正是借助他们的力量才灭掉夏朝，建立商朝；商末，诸侯归附周的有八百个，它正是依靠他们才灭掉商朝，建立周朝的。所以说：“殷周之不革者，是不得已也。”（同上）这又从反面的角度批判了圣人史观。

刘、柳哲学的历史评价

自荀况、韩非对先秦哲学争论的中心问题——天、人关系问题进行了朴素唯物主义和辩证法的总结之后，西汉时期董仲舒利用了荀况天论中的弱点，通过对当时自然科学成就的歪曲利用，提出了

"天人感应"的神学目的论，对天人关系问题又进行了唯心主义和形而上学的否定。从秦汉至隋唐，经过将近十个世纪的哲学论争，又由刘柳进行朴素唯物主义和辩证法的总结，使天人关系这一重要问题，又在新的理论高度上得到复归。刘、柳对中国哲学的贡献，主要表现在如下三个方面：

第一，对各种唯心主义天道观进行了系统而较全面的理论清算。他们不仅较深刻地揭露了唯心主义天道观的社会根源在于统治阶级愚民的政治需要；而且还对其认识论根源进行了揭露。这对于当时盛行的神学目的论、因果报应论和各种世俗迷信，是一个有力的打击。

第二、他们把元气自然论推向了元气一元论的新阶段，清除了元气的各种神秘主义色彩，从而在某种意义上论证了物质世界多样的统一。无论在宇宙生成问题上，在元气的存在方式问题上，在物质世界的无限和有限问题上，在天人分合的问题上，在必然和偶然的问题上，都坚持了把朴素唯物论和辩证法相结合的哲学路线，提出了元气自动说、宇宙无限说、数势说和天人交相胜、还相用、人定胜天的理论。使人们对自然的认识向着真理的方向又前进了一大步。

第三，在社会历史观方面，把数势说运用于分析社会的起源、制度的沿革和朝代的治乱兴衰，提出了"势"决定历史进程的理论，否定了圣人史观，这就使得秦汉以来的历史观掺进了一定的唯物主义内容。

但是，刘、柳毕竟是中唐时期地主阶级思想家，他们局限于时代和阶级，而不能把唯物主义贯彻和坚持到底。

首先，在自然观方面，柳宗元把元气的运动理解为"如轮如机"的机械运动，而且表现出物不可知的倾向。这就阻碍了他去进一步探寻事物运动的规律。刘、柳把世界的统一性归结为某一种物质的思想固然对唯心论和二元论是一个有力批判，但是毕竟

不能科学地说明世界多样性的物质统一。

其次，柳宗元的“势”范畴，仍然是一种抽象的必然性。他不懂得社会经济形态对于社会进程的必然性的决定作用，只能从社会表面的暴力、道德以及“生人之意”等方面找原因。因此尽管掺进了唯物主义内容，本质上仍没有摆脱掉历史唯心论。

第三，由于政治革新运动失败后所受的打击，刘、柳在总结经验教训的时候，也接受了当时错误的思想方法，转向对佛教唯心主义采取了容忍和妥协的态度。柳宗元说：圣人搞神道设教“是设乎彼而戒乎此者也，其旨大矣。”（《送僧浩初序》）他明知佛教教义是骗人的，却又欣赏佛教徒的出世主义，赞赏佛教哲学的思辨水平，企望从中去寻得自我安慰，这也反映了他唯物主义的不彻底性。刘禹锡也存在同样的矛盾。他一面说：“莫道馋言如浪深，莫言迁客似沙沉”（《浪淘沙词》之八），“莫道桑榆晚，为霞尚满天”（《酬乐天咏老见示》），表示了敢于面对现实的乐观主义战斗精神；另一方面又说：“予策名二十年，百虑而无一得，然后知世所谓道，无非畏途，唯出世间法可尽心尔。”（《送僧元暠南游序》）认为佛教的出世主义可以回避矛盾，便于处世。正如刘禹锡诗中所说的：“世间忧喜虽无定，释氏销磨尽有因”。（《秋斋独坐寄乐天，兼呈吴方之大夫》）刘柳之接近佛教，甚至发展到佞佛，其根源在于“忧喜无定”政治现实，为了全身远祸，只能借佛教来消磨意志，寄托精神，这与虔诚的佛教徒是有区别的。

第　五　讲

中国封建专制主义加强时期（宋—清）的哲学思想

第一节　宋至清初哲学思想发展概论

后期封建社会专制主义的加强

宋至清初是我国封建社会后期。后期封建社会，中国历史经历了一个大迂回。宋、元、明、清四朝近千年的时间，是由汉族和我国北方少数民族的统治者轮流实行统治的。由于阶级矛盾和民族矛盾的尖锐，使得这一时期政治形势的总特点是封建专制主义统治进一步加强。与此相应，经济、文化的发展也出现了不同于以往的新形势。

宋王朝是继唐五代（后梁、唐、晋、汉、周）以后由后周将领赵匡胤发动“陈桥兵变”建立起来的。宋朝建立之初，利用了长期分裂和混乱中人心思一的有利形势，迅速用武力结束了晚唐以来近百年的割据局面，统一了中国。新的统治者鉴于前朝覆亡的教训，集中主要力量以加强中央集权，防止陈桥事件再演。一方面，用“杯酒释兵权”的手段，将兵权收归中央所有；另一方面，为了安慰功臣们失权以后的不满情绪和换取各地方实力集团的支持，又在沿袭五代政治机构的基础上，实行“恩荫”制度和“不抑兼并”的土地政策；再一方面，为了培养忠于新王朝的官吏，扩充了科举制，吸收了地主阶级中各阶层的知识分子参

政。这些政策和措施，带来了严重的后果。其一是土地兼并迅速发展，使土地问题日趋尖锐。宋制，户口分为主户和客户。客户完全丧失了田地；主户又分五等，第五等为贫农和无地税户，第四等为自耕农，第二、三等为中、小地主，第一等为“官户”（一称“形势户”），是官僚大地主。他们占有全国耕地的百分之八十以上，却仍在变本加厉地掠夺土地；而由于荫庇成风，使得沉重的赋税和徭役都转嫁到劳动人民身上。其二是恩荫和科举，使得政府上下，冗官闲职陡增，“官浮于事”，形成了庞大的官僚机构。其三是边备废弛。宋对北方辽、西夏等少数民族政权的虏掠行为采取消极防御的政策，不惜用人民的生命财产以及国库所入去换取边境的暂时安宁。“恩逮于百官者惟恐不足，财取于万民者不留其余”（赵翼：《廿二史札记》）。边贡和官俸，使得财政枯竭，人民困苦，农民起义“一伙强于一伙”，社会陷入严重危机，终于导致了北宋的灭亡。

南宋是江南地主阶级拥立起来的偏安小朝廷。统治阶级凭借江防，苟安度日；奢侈之风有加，统一之志殆尽。当时流传一首无名氏的词，揭露了南宋政权的腐败程度：

“襄樊四载弄干戈，不见渔歌，不见樵歌。试问如今事若何？金也消磨，谷也消磨。《柘枝》不用舞婆娑，丑也能多，恶也能多。朱门日日买朱娥。军事如何？民事如何？”

南宋苟延残喘了一百五十余年，终于被北方崛起的蒙古贵族集团所灭，并在全国建立了统一的元朝。蒙古贵族除了勾结汉族大地主用封建的农奴制来统治人民以外，又把人民按民族分为四等（蒙古、色目、汉、南），实行残酷的种族统治。残酷的封建专制，造成了元朝的迅速灭亡。

明王朝鉴于宋、元失国的教训，加强了边备，采取了消除种族歧视和缓和土地问题的一些政策，但重要的是进一步加强中央集权。朱元璋执政时，定下了严禁后妃、宦官参政，严禁庶子夺

嫡等制度；杀害了他认为在他死后有可能篡弑皇位的文、武重臣；分封庶子于外地，使不得有兵权（除负责北防蒙古的朱棣以外）；废除了宰相和大将制，集一切军政大权于皇帝一身。但是中央集权的加强，并没有能挽救封建危机。明中叶以后又出现了“流民”问题酿成的严重社会危机，加上朱元璋死后的政治变故造成的宦官专权、特务横行以及逐代加剧的党系斗争，其政治腐败，有甚于前朝。这一时期，地主与农民的阶级矛盾也更趋严重。先是邓茂七领导的小股农民起义，发展到百余年后陕北饥民高迎祥、李自成领导的明末农民大起义。腐朽的明王朝终于被农民起义的革命暴力所推翻。但是，农民起义的胜利果实却被汉族地主阶级勾结北方的满族统治者所窃夺，建立了满族贵族专政的清王朝。

清朝立国之初，利用汉族地主阶级改造和借用了汉族的统治机构，采用薙发、屠杀、文字狱等手段，强化种族专制统治，使得民族矛盾和阶级矛盾交错展开。中国封建社会终于曲折而艰难地推到了它生命历程的终点。鸦片战争以后，中国进入了一个新的苦难历程。

后期封建社会的统治阶级，除在政治上加强专制主义统治以外，在思想上也积极寻找一种新的理论武器来范围人心，破除人民的“心中贼”。唐代佛教曾经盛行一时，但由于佛教宗派的流变，不仅不能解决世俗的统治阶级的实际问题，而且还造成严重的社会后果；韩愈李翱的“道统”说和“复性”说，走了一个圈子却与佛教和平共处，也不能挽救中唐以后的颓风；加之受到刘、柳的理论清算而不能得到统治阶级的肯定。这样，一种新的理论形态——道学唯心主义也就应运而生。道学唯心主义作为统治阶级的官方哲学，是对刘、柳哲学的否定。它在宋以后近千年的封建历史上，对于维护封建专制主义、阻碍社会进步、钳制人的自由独立精神，麻痹人民反抗封建专制的斗争意志，起了极坏

的作用。

后期封建社会哲学发展的历史前提

道学唯心主义之所以能充分发挥其理论威力，造成深远而恶劣的影响，除了统治阶级的利益巩固它以外，还在于它本身的精巧思辨。这种思辨不是没有根基的，而是对当时的社会生产力水平和自然科学成就的歪曲反映。与道学唯心主义对立的唯物主义思想，也是植根于当时的土壤，只不过它的反映不是颠倒的。

宋至清初，尽管随着专制主义加强，阶级矛盾尖锐，但生产力仍然得到缓慢发展。以农业而言，由于土地问题的严重和赋役的沉重，使得广大农民为了生存而加倍付出劳动。水利灌溉事业有了发展；耕地面积有了扩大，出现了圩田、湖田和山田。农具、耕作技术都有改进，秧马、踏犁和各式水车都出现了。"山鹰过云语，田夫半岭锄"（韩琦诗）、"隐隐惊雷响踏车"（苏轼诗）、"下田戽水出江流，高垄翻江逆水流。地势不齐人力尽，丁男在都踏车头"（范成大诗）等诗句如实地反映了当时农业生产发展的情况。与农业生产相联系的手工业、商业也都得到了新的发展。北宋的矿冶业全国已有二百七十余处，铁产量达到八百多万斤，煤已逐渐广泛地被用作燃料，猛火油（石油）也有了应用。北宋中叶，万户以上的城市已从中唐的十三处增至四十六处，仅开封行会店铺便有六千四百余家，并且出现了夜市。仅从张择端的《清明上河图》便可见当时商业发展之一斑。宋明时期对外贸易也很发达。广州、泉州、明州、扬州等地是重要的通商口岸。明代我国东南沿海一带已经出现了资本主义生产关系的萌芽。

经济的发展，促进了宋明科学文化事业的新发展。明以前，我国的科学技术在世界上居第一位。例如，对世界经济文化作出过重大贡献的三大发明——火药、罗盘针、活字印刷术，都出现

在北宋时期。宋明两代，许多科学家能够冲破官方统治思想的束缚，比较正确地认识和总结劳动人民的生产斗争经验，写成科学论著。如：李诫的《营造法式》、苏颂的《新仪象法要》、沈括的《梦溪笔谈》、秦九韶的《数学九章》、李冶的《测海圆镜》、杨辉的《详解九章算法》、李时珍的《本草纲目》、徐启光的《农政全书》、宋应星的《天工开物》等，反映了当时天文、地理、医学、数学、农学、工技、冶炼等诸多方面的新成就。明末，西方传教士开始来到中国，在文化侵略之余，也带来了一批科技书籍，传播了一些西方近代的自然科学知识。这些成就和知识，推动了社会文明的进步，尤其是为宋明哲学的发展准备了丰富的营养。

资本主义的萌芽，顽强地抵抗着封建专制的压抑，两种生产关系的矛盾激起了明清之际的启蒙主义思潮。自然科学又以其特有的思维方式陶冶了哲学家的素质，开阔了人们的视野和思路，为人们进一步探讨宇宙的形成，人和自然的关系乃至于建立各自的体系，提供了重要的论据，从而促使哲学上两条认识路线的斗争升华到一个新的思辨水平，引导人类的认识走向一个新的高度。

宋至清时期哲学的逻辑发展

与后期封建社会专制主义加强的政治形势相适应，统治阶级的官方哲学是道学唯心主义。"道"范畴推原，当在先秦。这里所说的"道"，是指孔、孟等圣人之道。儒家思想，远在西汉时就被董仲舒创议"独尊"，但真正被神圣化是在中唐以后。封建社会愈降，儒学的地位也就愈高。韩愈首创的儒家"道统"说，被宋儒加以批判地继承了①。

道学作为宋代的最高的哲学，肇端于韩琦、范仲淹和欧阳修②。范仲淹博通六经，尤精于《易》，曾以《中庸》授张载。推崇范仲淹观点的有孙复。这一派主张穷理尽性。以欧阳修为代

表的一派则推崇《春秋》，讲究大义名分。在他们之后，衍出了濂、洛、关、闽四大学派。

“濂”指周敦颐（公元1017—1073年）开创的学派。他原是宋朝一般的地方官，晚年卜居庐山莲花峰下，并以其故居濂溪作为他住宅的名称，受徒讲学，后人因称他的学说为濂学，他本人也被尊为道学的宗主。濂学吸取了刘、柳哲学的某些资料，改造了道士陈抟的《无极图》，提出了“无极而太极”的宇宙生成模式：

“无极而太极”→	阴阳二气——→	五行——→	人→	万物
（“道先天地生”）	（“阳动阴静，乾坤剖判”）	（“阴阳散则为五行”。	（“乾道成男坤道成女”）	（“万物化生”）

这就是说，天地万物产生于“太极”。“太极”也就是“无极”，也就是虚无的“道”。显然，这是唯心主义的宇宙生成论。

与濂学同时的有邵雍（公元1011—1077年）的先天象数学体系。邵雍自命为孔丘之徒。他的《先天象数图》受之于李之才，据说也是出自陈抟。邵雍就是根据个图演出他的先天学体系。他认为，宇宙万物生于太极，太极是“道”，“道”即是“心”。

---

①关于这一点，朱熹曾有说明：“盖韩文公之学，见于《原道》者，虽有以识夫大用之流行，而于本然之全体，则疑其有所未睹。”（《与孟尚书书》注）朱熹正是从所谓韩愈“未睹”的“本然之全体”出发，抽象出了一个精神性的本体——“理”（“太极”）

②“有宋真、仁二宗之际，儒林之草昧也。当时濂、洛之徒，方萌而未出，而睢阳戚氏在宋，泰山孙氏在齐，安定胡氏在吴，相与讲明正学，自拔于尘俗之中，亦会值贤者在朝。安阳韩忠献公，高平范文正公，朱安欧阳文忠公，皆卓然有见于道之大概，左提右挈，于是学校偏于四方，师儒之道以立。而李挺之，邵天叟辈共以经术和之，说者以为濂洛之前茅也。”（谢全山：《庆历五先生书院记》）。

他曾有诗说："身生天地后，心在天地前；天地自我出，自余何足言！"（《伊川击壤集·自余吟》）他宣称："先天学，心法也。故图皆自中起，万化万事生乎心。""太极不动，性也。发则神，神则数，数则象，象则器，器之变复归于神也。"（《观物外篇》）这是说，太极的本性是不动的，动发于神，神生数，数生卦象，卦象生万物，万物变化复归于神。数的变化成等比级数，"一（太极）分为二（两仪），二分为四（四象），四分为八（八卦），八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四（重卦）"（同上）。就是说，天地万物是由邵雍的象数术推演出来的。这是形而上学的主观唯心主义宇宙生成论。

"关"指张载开创的学派。张载曾受到范仲淹青睐，博通释、老及儒家六经之学。后来讲学关中，其学因以得名。关学建立的是二元论体系，张载试图以元气一元论突破周、邵宇宙生成模式的藩篱，但却没有成功。他的合理内核，成为尔后唯物主义思想家的一个重要来源。

"洛"指程颢、程颐两兄弟所开创的学派。他们继承并发展了周、邵的学说，提出了"理与气"、"道与器"的关系问题和天理、人欲的关系问题，初步建立了理一元论的唯心主义体系。因为他们的学术活动主要在洛阳，其学亦因以得名。

"闽"指南宋朱熹创建的学派。他从小勤奋，无所不读，后来调和了范仲淹和欧阳修的分歧，承袭并发展了洛学的基本思想，建立了一个以"理"为最高范畴的庞大的理学唯心主义体系。因他小时生长在福建，其学派因此被称为"闽"学。

此外，北宋时还有王岩叟等为代表的"朔学"，苏轼、苏辙兄弟为代表的"蜀学"，都是道学的分支。

道学唯心主义内部，与程、朱理学并立的有南宋陆九渊和明代王阳明为代表的心学。这两派存在着矛盾。理学认为，产生万物的太极即是天理，它是一种先天的客观存在；而心学则直接继

承了邵雍的思想，认为心为万物之源，心外无物。在认识论上，理学主张“道学问”，心学主张“尊德性”。两派的矛盾实质上是客观唯心论和主观唯心论之间的矛盾。

与道学唯心主义相对立，北宋时期有地主阶级革新派思想家王安石的朴素唯物主义和辩证法的思想体系——新学。新学对周敦颐的太极说进行了本质的改造，认为太极是物质性的元气，“生物者，气也”。从而提出了元气→五行→万物的气一元论的宇宙生成论。王安石认为：“道有体用：体者，元气之不动；用者，冲气通行于天地之间”。“道立于两，成于三，变于五，而天地之数具；其为十也，耦之而已矣。”“耦之中又有耦焉，而万物之变遂至于无穷。”（上引见《洪范传》）王安石的体系虽然被二程看作“大患”，但却被南宋朱熹所批判和汲取，成为程、朱之间的一个重要环节①。

南宋时期与朱、陆对立的唯物论哲学有陈亮、叶适的“功利”说。陈、叶的体系反映了商品经济发达的南宋要求发展工商业的自由商人和工商业地主阶级要求革新政治、发展农、工、商业，收复中原的要求。事功哲学作为当时一种进步思潮，是宋明哲学发展的一个重要环节。

继陈、叶之后，出现了否定阳明心学的罗钦顺、王廷相为代表的唯物主义和辩证法体系。罗钦顺（公元1465—1547年），江西泰和人，明中叶唯物主义的代表。他唯物地改造了朱熹“理一分殊”的学说；提出了“盖通天地、亘古今，无非一气而已”、“人物之生，本同一气”（《困知记》卷上）“理只是气之理”

①程颢：“然在今日，释氏却未消理会；大患者却是介甫之学，……如今日却要先整顿。介甫之学，坏了后生学者”。（《河南程氏遗书》第二上）朱熹却推崇王安石的学问。他对门人推荐《尚书》四家注解中，就包括王安石的《书经新义》。

（同上，续卷上）、“夫器外无道，道外无器”，（《困知记》卷下）等命题；由批判心学，佛学进而背叛了程朱后学的立场；从而丰富了王安石以来的气一元论。

王廷相（公元1474—1544年），河南仪封人，是与罗钦顺同时的唯物主义思想家。他继承并发展了王安石的思想，提出了“天地之先，元气而已矣。元气之上无物，故元气为道之本”。（《雅述》上篇）“元气之上无道、无理”（同上）理可变而气不能灭（参《雅述》下篇、《横渠理气辨》）等命题和思想，明确否定了“元气之上又有物以主宰之”的唯心论，否定了“气质之性”以外还有“天命之性”的二元的人性论。在认识论上，他指出：“故神者，在内之灵；见闻者，在外之资。物理不见不闻，虽圣哲亦不能索而知之”。（《雅述》上篇）“诸凡万物万事之知，肯因习、因悟、因过、因疑而然，人也，非天也。”（同上）他还指出，无论理学还是心学，其通病是“皆不于实践处用功，人事上体验”。（《与薛君采》二）这可以说是中的之论。尤其是“实践”（已突破了“践履笃行”的局限，具有现代实践意义的因素）范畴的提出，把唯物主义认识论提高到了一个新的水平。

明末，随着封建制度衰落和资本主义萌芽的新发展，出现了李贽（公元1527—1602年）批判道学的异端思想；黄宗羲（1610—1695年）启蒙主义的历史哲学；方以智（公元1611—1671年）唯物主义的自然哲学。这些体系从不同的角度准备了终结宋明道学唯心主义的思想资料，汇成了摧毁封建桎梏的启蒙运动新思潮。

“不容明月沉天去，却有江涛动地来”。（龚自珍：《三别好诗》）通过宋以来道学唯心主义和反道学唯心主义的唯物主义、以及道学唯心主义内部各个体系之间的互相争鸣、否定、摩荡和汲取、渗透、补充，终于孕育出了集宋以来百家学说之大成

的王夫之的朴素的辩证唯物主义哲学。王夫之哲学的问世，标志宋明道学的终结。尔后经颜元、戴震的进一步清理，炫赫一时的道学终于被逐出了历史的避难所，为时代所遗弃。人类的理论思维又进入了一个新的否定之否定的过程。

宋至清时期哲学论争的特点

由宋至清初，中国哲学依然围绕天人关系问题展开。朱熹说："问经卷中天字。曰：要人自看得分晓，也有说苍苍者也，也有说主宰者也，也有单训理时。"（《朱子语类》卷一）他的话正好透露了后期封建社会哲学论争的笛中消息。但其内容比以前更丰富，理论更深入，表现形式有了变化。宋以前明确表达出来的天人关系之争，由于刘禹锡、柳宗元批判性的总结，到宋以后有了改变。"天道"变成了"天理"，"人道"换成了"人欲"，于是天道和人道的关系演变成了天理和人欲的关系；人格之天被变成了义理之天①。其实义理之天本质上也是有意志的。朱熹的"帝是理为主"（《朱子语类》卷一），就已经泄露了所谓"天理"的奥秘。

理学家鼓吹"存天理，灭人欲"。"人欲"亦被说成"人性"中的一部分——"气质之性"的坏的部分。它是后天人为的结果。所谓"灭人欲"，就是消灭人的理想、追求和奋斗精神。在哲学上是通过把"天理"和"人欲"绝对对立为不相容，然后以"天"吃掉"人"，实现天人之间的绝对同一。这是典型的唯心主义形而上学诡辩论。它在政治上反映了后期封建统治阶级强化皇权、加强封建专制的要求。

与理学唯心主义形而上学的天人关系论相对立，这一时期许

①朱熹说："所谓天者，理而已矣。成汤所谓'上帝降衷'，子思所谓'天命之性'是也。"（《楚辞集注》）可见"理"已经完全取代了"天"的绝对权威。

多哲学家对这个问题作了唯物和辩证的回答。例如叶适认为，"天"与"人"是辩证统一的。"天"是自然之天，在天人关系上，人应当'则天'、'奉天'，顺应自然规律，发挥能动性；而不应该"责天"、"求天"。他说："求天甚详，责天愈急，而人道尽废矣！"（《习学记言·汉书》）陈亮的见解也是颇为新颖的。他说："人之所以与天地并立而为三者，非天地常独运而人为有息也。人不立则天地不能以独运，舍天地则无以为道矣。夫'不为尧存，不为桀亡'者，非谓其舍人而为道也。若谓道之存亡非人所能与，则舍人可以为道，而释氏之言不巫矣。"（《与朱元晦秘书》）这是对朱熹的诡辩手法的正面批判。其一是说人与天地是对立统一、互相依存的，舍天地、或者舍人，都不可以为道。二是强调了人在天地运化中的作用。人不立，则道不全。道之存亡，人有着重要的作用。他甚至说："天下大事之所趋，天地鬼神不能易，而易之者人也。"（《王应麟〈困学纪闻〉三则》）这种科场中的过激言论，反映了代表中小地主阶级利益的唯物主义思想家急于用世的心情。又如明代罗钦顺说："天之道，莫非自然；人之道，皆是当然。凡其所当然者，皆其自然之不可违者也"。（《困知记》上）肯定了天是自然之天，天有其固有的规律，人应遵循这种规律。这是唯物辩证的天人观。王廷相则进一步对天人感应的神学目的论进行了尖锐的批判。他说："天地之生物，势不得不然也，天何心哉！"（《慎言·五行》）他对刘禹锡"天人交相胜"的观点作了进一步论证，指出"国家之兴替，人事之善否也。是故责人敬天者其道昌，弃人诬天者，其道亡"。（《慎言·五行》）这都明显地强调了人在宇宙中的地位和作用。明后期唯物主义哲学家吕坤更是明确指出："人定真足胜天"，例如冬天万物休眠，"而老圃能开冬花，结春实"；某些动物、鸣禽，乌师也能训练它奕棋、教书。（见《呻吟语·应务》）人是自然之物，但是"协众之力以回

天，”“天岂无分毫得乎？”（《与乔聚所抚台》）这里不仅一般地看到了人的力量，而且看到了“众人”的力量，这是古代天人观中闪光的活火！

王夫之和戴震正是在上述理论基础上，对宋以来的天理人欲之辨进行了批判性的总结。戴震指出：“天理云者，言乎自然之分理也；自然之分理，以我之情絜人之情而无不得其平是也”；“天理者，节其欲而不穷人欲也”。（《孟子字义疏证上·理》）“凡以为理宅于心，不出于欲则出于理者，未有不以意见为理而祸天下者也”。（《孟子字义疏证下·权》）他指斥宋儒离欲言理，实际上是“以理杀人”。这是对道学家的天理人欲观的本质揭露。

以天理人欲关系问题为核心，这一时期还开展了理与气、道与器、心与物等范畴之间的关系问题的争鸣。一般说来，以天理、天道为自然法则，坚持理依于气，道不离器的唯物主义观点；反之，以天理、天道为先天的精神存在，是上帝的别名，则坚持先于气，道先于器的唯心主义观点。在认识论上，唯心论者认为“只心便是天”，“天理具于人心”，因而主张“心外无物”，“致知不假外求”，认识在于知天理；唯物论者则认为，心只是人的器官，心不离物，“心者，天之具体也。”“见闻所不习者，心不能现其象”。（王夫之：《思问录·内篇》、《张子正蒙注·诚明》）人只有掌握了自然规律，才能与“天”同一。这是宋至清时期哲学斗争的特点之一。

特点之二是，宋明道学所标榜的儒道，实际上是按照后期封建统治阶级的政治需要改造过了的意识形态。这种意识形态，以儒家的政治伦理哲学为核心，兼容了释、道体系的基本内核①，也汲取了唯物主义和自然科学的某些成就，并进行了唯心主义改造，建立了一个空前庞杂的唯心主义的新儒学体系，成为刘、柳

①全祖望：“两宋诸儒，门庭径路，半出佛老。”（《鲒埼亭集·题真西山集》）

哲学到王夫之哲学的一个重要的否定环节。

与这种新儒学相对立，我国封建社会的朴素的唯物主义哲学，由于封建经济的发展，也是由于理论斗争的需要，在批判道学、佛老等唯心主义和形而上学的斗争中发展到了最后的成熟阶段，出现了以王夫之为代表的朴素的辩证的唯物主义形态。王夫之以"入其垒，袭其辎，暴其恃而见其瑕"的批判继承态度，汲取了道学、佛、老等体系中的合理内核，继承了中国哲学史上尤其是北宋以降的唯物主义哲学的思想资料，成为中国哲学史上第三个大的发展"圆圈"的终点。

宋至清时期的哲学，伴随着后期封建社会的曲折回流，终于成为明中叶以后启蒙主义思潮的洪峰，预示着封建专制主义的彻底崩溃。

第二节　北宋道学家张载的哲学思想

张载及其政治思想

张载（公元1020—1077年），字子厚，长安人。因曾于陕西郿县横渠镇定居并讲学，所以时人又称横渠先生。张载出身于官僚家庭，少年时喜谈兵事，颇有抱负。二十一岁时上书范仲淹，受到范的指点，攻读儒家经典《中庸》。继而又攻读佛、道二家著作，"累年穷究其说，知无所得"，又反过来读儒家"六经"，"六经"循环，年欲"一观"；尤其是攻读《中庸》二十年，"每观每有义"，终于在儒道薰陶下，卓然"自成一家"，成为宋明道学的奠基人之一，死后，同周敦颐、二程并被追封"伯爵"，"从祀孔子庙庭"，受到南宋、元、明、清四朝的供奉。

张载三十七岁举进士，开始作地方官，曾受到宋神宗召见，后因与王安石政见不合，乃辞官回家讲学。他的学术活动多在关中，其弟子亦多来自关中，所以他的学说又称"关学"。张载的

主要著作有《正蒙》、《易说》、《经学理窟》、《语录》等，后被辑为《张子全书》；今本有《张载集》。

张载对于北宋朝廷的黑暗专制和土地兼并、对外妥协等现象和政策深为不满，积极主张改革。但是，他提出的救世药方却是复古主义的一套。他认为社会得不到治理，是由于封建礼法遭到破坏；礼法其所以遭到破坏，是由于农民丧失了土地，得不到最低的物质生活资料。而要解决这个问题，关键在于恢复“三代之制”。所谓“三代之制”，张载认为其核心有三条：井田、封建、肉刑。因此，他积极主张从上至下恢复井田制以“均平”土地，恢复封建制以“精简”政事，实行肉刑易死刑以伸张“仁术”。与这种井田分封制相适应，张载还主张恢复宗法统治。他说：

> “管摄人心，收宗族，厚风俗，使人不忘本，须是明谱牒世族与立宗子法。宗法不立，则人不知统系来处”。“宗子之法不立，则朝廷无世臣，……宗法若立，则人人各知来处，朝廷大有所益。或问‘朝廷何所益’？公卿各保其家，忠义岂有不立？忠义既立，朝廷之本岂有不固。”（《经学理窟·宗法》）

所谓宗法统治，就是立长子为继承人，实行世袭制，形成条条专政系统，以保封建统治永世长存。他自己还力图在力所能及的范围内把这些主张付诸实践，如带头恢复古礼丧祭之法，筹划与门人买地划井等等。当然，企图依靠统一的封建专制主义皇权去推行已经被历史否定了的宗法统治，只能是幻想；也必然为王安石新政所不容。张载的哲学正是这种矛盾的政治思想的反映。

“太虚即气”与“性为万物之一源”的本体论

宇宙的本源是什么？张载的回答是矛盾的。

一方面，他通过对佛、老虚空、寂灭的唯心主义世界观的批判，提出了唯物主义的气化论，肯定宇宙的本源是气。从有形的具体事物来看，他说：

“凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也。”（《正蒙·乾称》）

“有”是指客观存在；“象”即现象。这个用全称判断列出的推理的系列，肯定了一切有形的具体存在物，莫不根源于气。那末，从无形的宇宙空间来看呢？他说：

“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”“气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。”（《正蒙·太和》）

“太虚”即是虚空，天空。“本体”也就是本质。这是说，无形的天空，其本质是物质的气。客观事物的存亡，都是气聚、散变化的结果。气散归无形，作为气的本体，仍然是存在的；聚为有象，也不失去其固有的物质性。没有气就无所谓太虚。万物的存亡变化，就是气的存在方式。正因为如此，所以他否认有绝对的虚无。他形象地说：

“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水。知太虚即气则无无。”（《正蒙·太和》）

太虚作为气的一种存在方式，其关系如同冰之于水。水聚则凝成冰，散则溶为水，都是客观存在，没有什么“无”。所谓无，不过是无形而已。他还说：

“金铁有时而腐，山岳有时而摧，凡有形之物即易坏，惟太虚无动摇，故为至实”。（《张子语录》中）

有形的具体事物都是暂时的，有限的，惟有构成事物的气本体才是永恒的、无限的。这些都论证了宇宙空间万事万物都统一于气的观点。张载对于气的规定性还作了进一步说明。他说：

“所谓气也者，非待其郁蒸凝聚，接于目而后知之；苟健顺、动止、浩然、湛然之得言，皆可名之象尔”。（《正蒙·神化》）

这是说，“气”并不是指一般的水蒸气，而是标志客观存在的物质范畴。综上可见张载赋予了这种气如下几点特性：

第一，气的存在方式就空间而言，是无所不在的，充斥于整个宇宙；就时间而言是永恒不灭的。其表现形态有两种：聚——有形的万物；散——无形的太虚。第二，气是物质实体。气之为物，“聚亦吾体，散亦吾体”（《正蒙·太和》）作为“气之体”的太虚，“无动摇，故为至实”。这都说明张载所谓的“气”范畴，已经具有哲学上物质范畴的某些内涵。第三，气是有规律地运动变化的，万物都由气化而生。他说：“块然太虚，升降、飞扬，未尝止息”。（《正蒙·太和》）而且，“天地之气，虽聚散，攻取百涂，然其为理也，顺而不妄”。（同上）气之聚散，无论如何纷纭复杂，都顺循着固有的规律：“散则万殊，……合则混然；……形聚为物，形溃反原”。（《正蒙·乾称》）张载这种宇宙万物统一于物质实体的气的理论，有力地批判了道家“有生于无”和佛教把山河大地看作虚幻的假象的唯心主义观点，是对唯物主义的重要贡献。

但是，张载并没有坚持气的物质一元性。他除赋予“气”以物质的属性以外，还赋予气以精神的属性。他说：

> “由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名。”（《正蒙·太和》）

这是说，所谓“天”，不过是气；气化过程，就体现了道。天道合一，就是“性”。“性”被说成为“天道”，也就是说，“气”及其变化规律，就是“性”。这是错误的。按照张载的逻辑，气是可以离开具体事物的，它是有形之物的本原，是永恒不灭的。那末，作为气的本质的性，也是不灭的。所以他说：“聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣”。（《正蒙·太和》）人体也是气之聚，人死则气散，性也同气一道离开人而独立存在。正确的前提得出了错误的结论。他把这种认识无限夸

大，乃至于"道德性命"都是"不死之物"，"己身不死，此则常在"。性离，人就死；性聚，人就生。而"人但物中之一物"（宋本《语录》），因此他又提出了一个同"太虚即气"相悖谬的命题："性者，万物之一源"。（《正蒙·诚明》）所谓气一元论，不过是包容和掩盖着唯心论的二元论。

张载还把性说成是"神"，由是在形神关系问题上展开了他的二元论。他说：

> "神，天德；化，天道。德其体，道其用，一于气而已。"（《正蒙·神化》）

天德，即气的本性。神与道的关系是体用关系。这是说，神是可以化生万物的。张载并不认为所有的气都具有这种本性。他把气分为两种：一种是"清气"，一种是"浊气"。他说：

> "太虚为清，清则无碍，无碍故神。反清为浊，浊则碍，碍则形。""凡气清则通，昏则壅，清极则神。""神者，太虚妙应之目。凡天地法象，皆神化之糟粕尔。"（《正蒙·太和》）

> "地，物也；天，神也。""神与形，天与地之道与。"（《正蒙·参两》）

这是说：所谓太虚，固然是气，但它是无形的清气，唯其无形，才流通无碍，才神妙莫测。与清气相对的是浊气，浊气有碍，不得流通，因而凝成有形的万物。而万物又不过是神妙变化的渣滓而已。地与天的对立，也就是物与神的对立，也就是形与神的对立。这就实际上承认神可以离开形而存在。再进一步，他说："天下之动，神鼓之也"。"鬼神常不死，故诚不可掩；人有是心在隐微，必乘间而见，故君子虽处幽独，防亦不懈"。（《正蒙·神化》）气不灭，神亦不灭，这正是地道的二元论。

“气质之性”与“天地之性”的天人关系论

张载持天人合一论。他之所以陷入二元论，就在于对天人关系问题作了唯心主义的回答。

天人关系问题，在宋代，也即是天和人性（或称天理和人欲）的关系问题。张载把人性分为两种：一种是“天地之性”，一种是“气质之性”。所谓“合虚与气，有性之名”就是这个意思。“虚”即天地之性，“气”即气质之性，张载说：

> “形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”（《正蒙·诚明》）

所谓气质之性，是指气聚而成人之后，这个人所具有的某种性，它是由气所规定的。此外，还有一种由清气本身所具有的在人形成以前就存在的普遍的性。张载称它为“天性”或“天理”。张载认为，只有天命之性方可以称性，气质之性君子是不取的。为什么呢？因为前者是“气之本”，是公，是大，后者是“气之欲”，是末，是私，是小。“知德者属厌而已，不以嗜欲累其心，不以小害大、末丧本焉尔。”（《正蒙·诚明》）

天地之性与气质之性的关系，也就是“天理”和“人欲”的关系。张载是肯定天理而否定人欲的。他说：

> “烛天理，如向明，万物无所隐。穷人欲，如专顾影间，区区一物之中尔。”（《正蒙·大心》）

> “今之性（人），灭天理而穷人欲，今复反归其天理。古之学者便立天理，孔孟而后，其心不传，如荀、杨皆不能知。”（《经学理窟·义理》）

这就是说，烛天理，境界宽阔，高远；穷人欲，则短视、偏狭。天理与人欲是绝对对立的，古人为学就是立天理，也就是通过“去人欲”而实现“性与天道合一”，或“天人合一”。张载说：

“天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明，所谓诚明者，性与天道，不见乎小大之别也。”（《正蒙·诚明》）

“天人不须强分。《易》言天道，则与人事一滚论之，若分别〔只〕是薄乎云尔。”（《横渠易说·系辞下》）

“诚”言性，“明”言天道。“诚明”就是“天人合一”，二者无“小大之别”，故“所谓性即天道也”。（《正蒙·乾称》）这里从人性的角度说明了天道即是人道，天人是合一的。

张载赋予“天”的属性是义理的、人格的。他一方面说：

“天本无心，及其生成万物，则须归功于天，曰：此天地之仁也。”（《经学理窟·气质》）

“成吾身者，天地之神也。不知以性成身，则自谓因身发智，贪天功为己力，吾不知其知也。”（《正蒙·大心》）

这是说，天并不具有人格，但是却具有道德属性，人身是天德的体现，这种神功是不可抹煞的。天的面貌在这里就已经模糊了。另一方面，他就言明了：

“不可谓天无意。”（《横渠易说·系辞下》）“上天之载，有感必通；圣人之为，得为而为之应。……天不言而信，神不怒而威；诚故信，无私故威。”“天视听以民，明威以民，故《诗》、《书》所谓帝天之命，主于民心而已焉。”（《正蒙·天道篇》）

说到底，天还是有意志的人格神，只不过不会言语罢了。天人感应论又在这高一级的理论形态上复归了。

“闻见之知”与“德性之知”的认识论

张载把人的知识分为两种：“闻见之知”和“德性之知”。这两种知识不同于认识的两个阶段。因为在张载那里，两种知识各有其认识对象，认识路线和识认来源。

一、闻见之知。所谓闻见之知，即是用耳、目等感觉器官得来的知识。闻见之知的对象是形而下的浊气，亦即天文、地理、山川木石之类的有形之物。其认识路线是从客观到主观。他说：

"有识有知，物交之客感尔。"（《正蒙·太和》）

"感亦须待有物，有物则有感，无物则何所感！"（《张子语录上》）

"闻之知之，得之有之。"（《经学理窟·义理》）

"人谓已有知，由耳目有受也。人知有受，由内外之合也。"（《正蒙·大心》）

这是说，闻见之知来源于客观事物与主观相交。先有事物才能引起人的感觉。有了认识来源，还必须主观去认识，闻见而后有知；人们的感受是由于内与外、主观和客观的结合产生的。这里坚持了唯物论的反映论。

张载还注意到了客观事物的存在方式和人的认识能力之间的差别和矛盾。他说：

"天文地理，皆因明而知之，非明则皆幽也，此所以知幽明之故。万物相见乎离，非离不相见也，见者由明，而不见者非无物也，乃是天之至处。彼异学则皆归之空虚，盖徒知乎明而已，不察夫幽，所见一边耳。"（《横渠易说·系辞上》）

"若以闻见为心，则只是感得所闻见。亦有不闻不见，自然静生感者，亦缘自昔闻见，无有勿事空感者。"（《张子语录上》）

这是说，事物的存在有可见闻（"明"）和不能直接见闻（"幽"）两种形式。能见不能见，取决于眼睛，见不见得到，取决于事物的幽、明。见不到不等于无物。张载还把某些不通过闻见也能产生感觉的现象称作"自然静生感者"。他认为这种现象也是有根

据（“缘”）的，这是一种对过去感觉的回忆，凭空产生的感觉是不存在的。“心所以万殊，感外物而不一也”。（《横渠易说·系辞下》）感觉的差别，是由于客观事物的差别形成的。张载的这些观点，不仅是唯物的，而且含有辩证法的思想。尤其是对于佛、道等“异学”的唯心主义进行了尖锐的批判，揭露了片面性是他们唯心主义认识论的一个认识根源，这也是合乎实际的。

张载认为，闻见之知是劳动人民的事，他们的实践，是检验这种知识的标准。他说：

“欲问耕，则君子不如农夫；问织，则君子不如妇人；问夷狄，不如问夷人；问财利，不如问商贾，但临时已所学问者，举一隅必数隅反。”（《经学理窟·气质》）

“闻见不足以尽物，然又须要他。耳目不得，则是木石。要它，便合得内外之道，若不闻不见，又何验？”（《张子语录上》）

这是说，在闻见之知方面，“君子”不如农、工、商、妇、夷等劳动人民，但君子可以举一反三。这里已经透露了“君子”的优越感。张载这里肯定了闻见之知不可少，并认为“共闻共见”（《正蒙·动物》）对于检验认识有作用。这都是他对唯物主义认识论的贡献。

二、德性之知。所谓德性之知，又称“天德良知”即是以天赋的理性为基础的超经验的知识，是一种高于闻见之知的关于宇宙神化的认识。其认识对象是“性与天道”。他说：

“诚明所知，乃天德良知，非闻见小知而已。”（《正蒙·诚明》）“……有知乃德性之知也。”（《经学理窟·学大原上》）

“耳目不可以闻道。‘夫子之言性与天道’，子贡以为不闻，是耳目之闻未可以为闻也。”（《经学理窟·学大原

上》）

“世人之心，止于闻见之狭；圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我。”（《正蒙·大心》）

“天德”即天道，或称天理，“良知”即人本身具有的天性，认识就在于“闻道”、“尽性”，以实现天人合一。张载认为，这种认识是“圣人”（“大人”、“君子”）之事，而“世人”（“小人”、“众人”）的闻见之知是不能达到的。

德性之知的认识路线有两条：一、“自明诚”，二、“自诚明”。张载说：

“‘自明诚’，由穷理而尽性也；‘自诚明’，由尽性而穷理也”。（《正蒙·诚明》）

“须知自诚明与自明诚者有异。自诚明者，先尽性以至于穷理也，谓先自其性理会来，以至穷理；自明诚者，先穷理以至于尽性也，谓先从学问理会，以推达于天性也。”（《张子语录下》）

所谓“自诚明”，就是先立诚，尽性，而后再穷理；所谓“自明诚”，就是先穷理，再尽性。这两种路线都可以达到“诚明”——天人合一的境界。这两种路线都是错误的。前者是强调从主观出发体认天理；后者强调先“穷理”，张载说：“穷理即是学也，所观所求皆学也。”（同上）它包括胎教、母教，和师教。张载所谓的穷理，不是穷物之理，尽物之性，而是学习封建伦理纲常，学习“圣人”立出的天理教义以尽自己心中之性，因而是唯心主义的。

德性之知的认识方法是“大其心”。张载说：

“大其心，则能体天下之物；物有未体，则心为有外。……天大无外，故有外之心不足以合天心。”（《正蒙·大心》）

“能以天体身，则能体物也不疑。”（同上）

"大心'就是无限地扩大自己的理性思维，把主观认识能力夸大到极端、绝对。"体"即是体认。张载认为，发挥人心的无所不能的本性，就可以与客观物质世界实现绝对的同一。人之所以不能做到这一点，就在于把心看成是有限（外）的。天没有外，心如果有外，便出现了无限和有限的矛盾，不能与天合一（"合天心"）。如果"以天体身"，泯灭了主客观的界限，消除了有限无限的矛盾，就可以实现天与人的绝对同一。张载的德性之知，是主观唯心主义的认识论。

张载认为，闻见之知与德性之知，是根本对立的关系。两者不仅有大小、高低之别，而且闻见之知简直与德性之知所不容。他说：

> "若以耳目所及求理，则安得尽？"（《横渠易说·系辞下》）"徇象丧心"，"人病以耳目见闻累其心而不务尽其心，故思尽其心者，必知心所从来而后能。"（《正蒙·大心》）
>
> "德性所知，不萌于见闻。"（同上）"若圣人，则不专以闻见为心，故能不专以闻见为用。"（《正蒙·乾称》）
>
> "小目役于外，揽外事者，其实是自惰，不肯自治，只言长短，不能反躬者也。"（《经学理窟·义理》）"多闻见，适足以长小人之气。"（《经学理窟·气质》）

这都表明：第一，闻见之知是无用之知；第二，闻见之知起到了"丧心"、"累其心"，"惰"心、"长小人之气"的作用。这就必然地得出了排除闻见之知的结论。张载说：

> "天之知物不以耳目心思，然知之之理过于耳目心思。"（《正蒙·天道》）
>
> "儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人。"（《正蒙·乾称》）

看到了现象界有两种知识，只肯定其中一种唯心的认识，这是张载的二元论和天人合一论的必然归宿。

“一物两体”与“仇必和而解”的方法论

张载继承并发展了《周易》中的朴素辩证法思想，建立起了他的“一物两体”的“两端”学说。它包含下面几方面的内容：

第一，“天行不息”，“动非自外”。

张载认为，作为世界万物的一个根源的气，其存在方式是不停的聚散变化的。他说：

“若阴阳之气，则循环迭至，聚散相荡，升降相求，絪缊相揉，盖相兼相制，欲一之而不能，此其所以屈伸无方，运行不息，莫或使之。”（《正蒙·参两》）

“天行何尝有息？……天则无心无为，无所主宰，恒然如此，有何休歇？”（《横渠易说·上经·复》）

“天道不穷，寒暑也；众动不穷，屈伸也。鬼神之实，不越二端而已矣。”“游气纷扰，合而成质者，生人物之散殊；其阴阳两端，循环不已者，立天地之大义。”（《正蒙·太和》）

“至虚之实，实而不固；至静之动，动而不穷。实而不固，则一而散；动而不穷，则往且来。”（《正蒙·乾称》）

“凡圜转之物，动必有机。既谓之机，则动非自外也。”（《正蒙·参两》）

这些论述，表述了两层意思。其一是说物质性的气，是“众动不穷”，“循环不已”，“运行不息”，“实而不固”，没有“首尾起灭”的。而且其运动状态表现为“聚散相荡，升降相求，絪缊相揉”，“相兼相制”，“屈伸无方”，“一而散”，“往且来”。其二是说气的运动变化“无所主宰”，“莫或使之”，“动非自外”。前者论证了运动是气的普遍属性或存在方式；后

者肯定了运动是阴阳两端“细缊相揉”的结果，否定了外因论。这比柳宗元的“元气自动”论，又胜一筹。

第二，“物无孤立”，“一物两体”。

张载认为，任何事物都不是孤立的存在。他说：

“物无孤立之理，非同异、屈伸、终始以发明之，则虽物非物也。事有始卒乃成。非同异、有无相感，则不见其成。不见其成，则虽物非物。”（《正蒙·动物》）

这是说，客观事物之间并非毫无联系地孤立存在着。它们彼此间有着同异、屈伸、有无、终始（“始卒”）等空间和时间方面的联系（“相感”）。如果没有这种联系或不懂得这个道理，那末物便不成其为物。进一步，他认为在同一事物的内部也存在着矛盾联系。他说：

“一物两体，其太极之谓与！阴阳天道，象之成也；刚柔地道，法之效也；仁义人道，性之立地。三才两之，莫不有乾坤之道。”（《正蒙·大易》）

“天性，乾坤、阴阳也。二端，故有感；本一，故有合。”（《正蒙·乾称》）

“天地之道，惟有日月、寒暑之往来，屈伸、动静两端而已。”（《横渠易说·下经·咸》）

“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。”（《正蒙·太和》）

“两体”即是“两端”，也就是矛盾着的两个方面。张载把这种关系比作《易经》的“太极生两仪”，并普遍推及万事万物莫不如此。“万物虽多，其实无一物无阴阳者，以是知天地变化，二端而已”。（《正蒙·太和》）张载认为，事物矛盾着的两个方面“相感”，是事物变化的源泉。看不到矛盾（“两”），也就见不到事物，没有矛盾，也就没有矛盾双方的依存和统一；没有这

种矛盾统一体，也就谈不上矛盾双方的"相感"作用。这恰恰揭示了"一"、"两"之间的对立统一关系。

第三，"变言其著，化言其渐"。

张载还看到了事物运动变化有两种状态。他说：

"变则化，由粗入精也；化而裁之之谓变，以著显微也。"（《正蒙·神化》）"变言其著，化言其渐。"（《横渠易说·上经·乾》）

意思是说，由突变到渐变，是一个由显而微的过程；渐变的中断（"裁之"），就叫著变。渐变是著变的基础，著变是渐变的结果。这种思想，可以说是发前人之所未发。

第四，"仇必和而解"。

张载辩证法的最后归宿，是形而上学的矛盾调和论。他说：

"气本之虚，则湛一无形，感而生，则聚而有象。有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解。"（《正蒙·太和》）

"仇"指矛盾对立，"和"指调和。意思是说，太虚无形，阴阳相感而生成万物。它们各有自身的对立面。有对立就要发生矛盾冲突，冲突的结果不是一方克服另一方，而是双方调和来解决矛盾。张载认为，调和的过程表现为静—动—静的循环不已。他说：

"太和所谓道"。"阴阳两端，循环不已者，立天地之大义。"（《正蒙·太和》）

"太和"即是绝对静止的无矛盾境界，张载称其为"至静无感，性之渊源"。这种绝对的静止是怎样开展阴阳两端的矛盾循环运动的呢？张载说：

"鼓天下动者存乎神。天下之动，神鼓之也。神则主乎动，故天下之动，皆神之为也。"（《横渠易说·系辞上》）

静止与运动之间的这座驴桥，原来是“神”搭上的。所以张载说：“此动是静中之动，动而不穷又有甚首尾起灭？自有天地以来，以迄于今，盖为静而动”。(《横渠易说·上经·复》）张载一方面说气的运动变化“无所主宰”，一方面又说运动的第一推动力是“神”，这种不可调和的二律背反，正是他的二元论在方法论上的反映。

张载的哲学，是我国封建专制主义统治加强时期的畸形儿。他看到了后期封建社会的黑暗、腐败，因而能面对实际，希望变革现状；但是他变革的目标是复天理，复三代之制，因而在理论上又倒向唯心论和形而上学。他所继承的主要的先行资料是《中庸》，他对天人关系的回答，对矛盾的分析，主要的理论来源是《中庸》等儒家经典。因而他既不可能象二程那样坚持唯心主义，也不可能象王安石那样坚持唯物主义。作为道学家，他对奠定道学唯心主义起了重要的开创作用；但他的气论，却为尔后陈亮、叶适、罗钦顺、王廷相、王夫之、戴震等人提供了重要的思想资料。

第三节　宋代理学代表二程、朱熹的哲学思想

二程、朱熹及其政治思想

程颢（公元1032—1085年），字伯淳，亦称明道先生。程颐(公元1033—1107年)，字正叔，亦称伊川先生。他们二人是亲兄弟，共同受学于周敦颐，共同创立了“洛学”，同为宋明唯心主义的重要奠基人，世人称为“二程”。

二程是河南伊川人，出身于中等官僚家庭。程颢早年曾中进士，作过几任地方官，后被推荐到中央作“太子中允，权监察御

史里行”（临时性的言官），又因反对新政而被贬官边地。新政失败后，复被中央起用，死于赴京之前。程颐虽未中进士，但在上太学期间曾因一篇《颜子所好何学论》出名，朝臣荐他作官，他却辞而不受。新政失败，他才出任“崇政殿说书”（教皇帝读书之职），不久因守旧派内部蜀、洛两系斗争激烈，程颐被当作奸党洛党的五鬼之一，贬到四川涪州交地方官管制。后虽一度解放复用，旋又因著书“非毁朝政”，被一撤到底，著作亦被抄查没收，不久病死家中。嘉定十三年，二程一起平反，分别被赐谥为“纯公”、“正公”，淳右元年同被封河南伯、伊川伯，享受从祀于孔庙的待遇。

政治上，二程同属王安石新法的反对派，亦因此而受到连累。他们作为儒家信徒，倡“义”不倡“利”。认为王安石变法在于兴利，是“以天下徇其私欲者也”。（《代吕公著应诏上神宗皇帝书》，《程氏文集》卷五）程颢说：“兴利之臣日进，尚德之风浸衰，尤非朝廷之福。”（《再上疏》，《程氏文集》卷一）这种主张与统治阶级的守旧派代表人物司马光颇为一致，因而他们能结成党羽，彼此利用，成为守旧派集团反对新法的理论棍子。

二程互相吹捧，撇开汉唐诸儒，直以孔、孟“道统”的继承人自居，著作也和孔丘一样，少而又少；死后门人将其语录、书信及两篇文章合编为《河南程氏遗书》及《二程外书》，今有本《二程集》。

朱熹（公元1130—1200年），字元晦，又字仲晦，号晦庵。他父亲官居福建，本人出生、成长在福建建阳，老家却是徽州婺源（今江西婺源）人。朱熹十九岁中进士，任泉州同安主簿，后罢官师事二程的三传弟子李侗，继承综合并发扬了二程的思想，建立了道学中庞大的理学唯心主义体系。

朱熹一生的政治经历，比起二程更为坎坷。他的“理学”曾

被称为“伪学”，门徒为“伪徒”，本人为“伪师”，生前可说是凄惶极了，致使他得出了“三代以下人欲横流”的结论。因而他赞同二程的立场，极力主张恢复“三代之治”，以“讲明义理”治天下，而且同当时的事功学派进行了一场大规模的王霸、义利之辨。朱熹及其政敌死后，他的学说才受到重视。他本人亦被追赠大夫、学士、太师、国公等多种封号，并与周敦颐、张载、二程同被“从祀孔子庙庭”。

朱熹的著作很多。他的语录、文章和一些专著被后人辑为《朱子语类》、《晦安文集》、《朱子遗书》等，成为尔后六百多年封建统治阶级进行思想统治的、钦定的理想教科书。

“惟理为实”“理生气”的本体论

在北宋的新学和道学中的濂、关、洛、蜀等学派中，洛学可以说是佼佼者。洛学以濂学为根，旁及关学、蜀学，舍气而言理，为理学体系奠定了基础，而南宋闽学则集其大成，使理学体系完善化。

程颢说：“吾学虽有所授受，‘天理’二字，却是自家体贴出来。”（《上蔡语录》卷上）这是掠美。中国哲学中的“天理”范畴，最早见于《庄子·养生主》，“天理”与“人欲”并提，则见于《礼记·乐记》①。如果说把“天理”或“理”作为宋明理学的最高范畴是始自二程，这倒是可以的。

程颐说：“我之道盖与明道同”（《遗书·附录》），“与大哥之言固无殊”。（《伊川文集》卷五）这是就其共性而言。

---

①《庄子·养生主》：“依乎天理，批大郤，导大窾。”《礼记·乐记》：“人生而静，天之性也；感于物而动，物之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。”

事实上，程颢倾向于主观唯心论，程颐则倾向于客观唯心论。朱熹主要地是继承并发展了程颐的思想。程、朱曾赋予"理"以多方面的规定性，归纳起来，可概为两个方面：

第一，"理"是永恒的精神实体，是宇宙万有的总根源。二程说：

"天理云者，这一个道理，更有甚穷已？不为尧存，不为桀亡。人得之者，故大行不加，穷居不损。这上头来更怎生说得存亡、加减？是它元无少欠，百理具备。"（《遗书》卷二上）

"或谓'惟太虚为虚'，曰：'无非理也。惟理为实'。"（《粹言》卷一）"有一个包涵偏覆的意思则言天。""天者，理也。"（《遗书》）卷二上、卷十一）"寂然不动，感而遂通者，天理具备，元无欠少。不为尧存，不为桀亡。父子君臣，常理不易，何曾动来？因不动，故言寂然。"（《遗书》卷二上）朱熹说：

"宇宙之间一理而已，天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性，其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在；若其消息盈虚，循环不已；则未始有物之前，以至人消物尽之后，终则复始，始复有终，又未尝有顷刻之或停也。"（《文集》卷七十）

"有此理，便有此天地。若无此理，便亦无天地，无人，无物，都无该载了。"（《语类》卷一）

"总天地万物之理，便是太极。""圣人谓之太极者，所以指夫天地万物之根也。"——

这都是说："理"是一个不以人的主观意志为转移的、凌驾于时空之上的、完美无缺的，普遍存在的、永恒的、无限的精神本体。程、朱都称它为"天理"，朱熹还称它为"太极"。在程、

朱看来，这种"理"是宇宙万有的总根源，没有它就没有世界。二程认为，"理"是静止不动的，它因感而后通。朱熹认为，"理"是不变的，万物化生、消亡于理的循环、流行之中。总之，世界是由理派生出来的。

第二，"理"同时又是自然和社会的普遍规律和最高准则。

二程说：

"万物皆有理，顺之则易，逆之则难，多循其理，何劳于已力哉！""服牛承马，皆因其性而为之。胡不承牛而服马乎？理之所不可。"（《遗书》卷十一）"凡眼前皆是物，物物皆有理，如火之所以热，水之所以寒。至于君、臣、义、分，皆是理。"（《遗书》卷十九）

朱熹说：

"天下万物当然之则便是理。""事要知其所以然"，"至于所以然，则理也。"（《语类》卷一一七、九、四十九）

"道者，古今共由之理。如父之慈，子之孝，君仁臣忠，是一个公共的道理。""天分即天理也，父安其父之分，子安其子之分，君安其君之分，臣安其臣之分，则安得私！"（同上，卷七十五、九十五）

"道"、"则"、"理"作为同一系列的概念，在这里都被当作规律讲。程、朱认为，任何事物都有自身的规律，这是合理的。但是，他把规律比附为封建社会的伦理纲常，把封建等级制说成是社会规律，并以此去规范人的行为，这在理论上是荒谬的，政治上也是反动的。

在"理"与"气"的关系问题上，这种理论上的荒谬就暴露得更彻底。二程不同意张载气无生灭的观点。程颐说："凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。天地间如洪炉，虽生物销铄亦

尽，况既散之气，岂有复在？天气造化，又焉用此既散之气？其造化者，自是生气。”（《遗书》卷十五）这就是说，程颐否认气是从来就有的，而认为是“造化者”“生”出来的。这个“造化者”就是“理”。他说：

“有理则有气，有气则有数。行鬼神者，数也。数，气之用也。”（《经说》卷一）“有理而后有象，有象而后有数。”（《二程粹言》卷一）

朱熹说：

“一物之中，其可见之形，即所谓器；其不可见之理，即所谓道。”（《文集》卷五一）

“有是理，后生是气。”“有是理，方有这物事；如草木有个种子，方生出草木。”（《语类》卷一、卷十三）

“太极生阴阳，理生气也；阴阳既生，则太极在其中，理复在气之内也。”（《文集》，《太极图说解》）

“问：先有理？抑先有气？曰：理未尝离乎气。然理，形而上者；气，形而下者。自形而上下言，岂无先后？”“然必欲推其所从来，则须说先有理。”（《语类》卷一）

理学言“理”，主要是指作为世界本原的精神实（本）体。其中一派认为，“理”在天上，一派则认为“理”具于人心。言“气”，则主要是指构成具体事物的原材料。在他们那里，理的流行变化，在逻辑上表现为“理——事——理”（程颢）或者“理——气——物——理”（朱熹）。这是先有精神（无论是主观精神还是客观精神）后有事物的唯心主义的宇宙生成论。

如果我们撇开本体论这个大前提，程、朱对理、气及其关系的论述，也还包括着一些合理的内核。如关于理不离器，道不离器的思想。二程说：

“‘形而上为道，形而下为器’，须著如此说，器亦道，道亦器。但得道在，不系今与后，己与人。”（《遗

书》卷十一）

“离了阴阳便无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也，气是形而下者，道是形而上者；形而上者是密也。”（《遗书》卷十五）

朱熹说：

“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”“理未尝离乎气。”（《语类》卷一）“太极，理也；动静，气也；气行则理亦行，二者常相依而未尝相离也。”（《语类》卷九十四）

“道未尝离器，道亦只是气之理。”（《语类》卷七七）

程、朱还特别强调，“理”或“道”不在形器之先、之外，而在之中。程颐说：

“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间。”（《易程传序》）

朱熹说：

“有此器则有此理，有此理则有此器，未尝相离；却不是形器之外别有所谓理。”（《语类》卷九五）

“太极乃在阴阳之中，而非在阴阳之外也。”（《文集》卷三七）

“理”是“体”，“象”是“用”，“体”决定“用”这自然是唯心主义的。但他们都认识到“理”（“太极”）与“象”（“器”、“阴阳”）“显微无间”、“未尝相离”，这无疑是正确的。它给尔后的唯物主义思想家提供了宝贵的思想资料。此外，他们的天理观中还包容着丰富的朴素辩证法思想。

“理必有对”“理一分殊”的方法论

程、朱汲取和继承了关学、新学以及濂学中的一些朴素辩证法思想，并使其在他们的唯心主义形而上学体系中得到了一些新的发展，主要表现在如下一些方面：

第一，认为天地万物都是运动变化的。正如二程所说的："天理生生，相续不息"（《粹言》卷二），天地万物产生、发展于天理流行之中。二程说：

"先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。"（《遗书》卷二）

"天地之化，自然生生不穷。""盛则便有衰，昼则便有夜，往则便有来，天地中如洪炉，何物不销铄了？"（《遗书》卷十五）"一事息则一事生，中无间断。"（《遗书》卷十一）

"天地之化，虽廓然无穷，然而阴阳之度，日月、寒暑、昼夜之变，莫不有常……"（《遗书》卷十五）"有生必有死，有始必有终，此所谓常也。"（《外书》卷七）

这里表明了两层意思。其一是说天地的根本特性就是不停地运动、变化，形成日月、寒暑、昼夜、生死的代谢；其二是说天地的运动、变化是有"常"，即是有一定规律性的。朱熹也有这一类论述（见前引《文集》卷七十），只是其循环论色彩浓郁一些罢了。

第二，认为凡事都是"一分为二"的，事物运动变化的原因在于事物的矛盾性。二程说：

"理必有对待，生生之本也。有上则有下，有此则有彼，有质则有文。"（《易程传·贲》）"道无无对，有阴则有阳，有善则有恶，有是则有非。"（《遗书》卷十五）

朱熹说：

"'一'是一个道理，却有两端，用处不同，譬如阴阳，阴中有阳，阳中有阴，阳极生阴，阴极生阳。所以神化无穷。"（《语类》卷九八）

这都是说，"理"本身包含着矛盾对立，体现在自然和社会各个领域中，成为事物矛盾对立的总法则、事物无穷变化的总根源。

受这个总法则的支配，二程进一步说：

“万物莫不有对。一阴一阳，一善一恶，阳长则阴消，善增则恶减。斯理也，推之其远乎！人只要此知耳。”（《遗书》卷十一）

“二体相违，睽之义也。”“以天地男女，万物明之：天高地下，其体睽也，然阳降阴升，相合而成化育之事则同也；男女异质，睽也，而相求之志则通也；生物万殊，睽也，然而得天地之和，禀阴阳之气，则相类也。”（《易程传·睽》）

“天地阴阳之气，相交而和，则万物生成”。“天地二气交感而化生万物。”（《易程传》：《泰》、《艮》）

朱熹也说：

“天地道理，只是一个包两个”，“如寒则暑便在其中，昼则夜便在其中，便有‘一’寓焉。”（《语类》卷九八、七五）

“凡事无不相反以相成。东便与西对，南便与北对，无一事一物不然。”（《语类》卷六二）

“睽”与“通”（“同”、“合”）、“一包两”、“相反相成”，都是指的对立统一。朱熹更进一步发挥说：

“就‘一’言之，‘一’中又自有对，且如眼前一物，便有背有面，有上有下，有内有外；‘二’又各自为对。虽说无独必有对，然‘独’中又自有对。”（《语类》卷九五）

“阴阳只是一气，阴气流行即阳，阳气凝聚即为阴，非直有二物相对也。”（《答扬元范》、《文集》卷四五）

“阴极生阳，阳极生阴。”“阴阳之道，无日不耦胜。”（《语类》卷九八、一二五）

朱熹的这些论述，继承了新学“耦之中有耦”的思想，否认了邵

雍关于阴阳绝对对立的思想，改造了关学“仇必和而解”的思想，这是对辩证法的新贡献。但是，囿于体系的需要，最终陷入了形而上学，其主要表现就是貌似辩证法的“理一分殊”论。

“理一分殊”是二程受关学的启发而提出的。张载在《正蒙·乾称》中讲到“乾称父，坤称母，……民，吾同胞，物，吾与也”等语。大意是说，天地是我父母，百姓是我同胞，万物是我同伴，帝王是天的嫡长子，大臣是帝王的家臣。因此。要尊老、爱幼，把“疲癃残疾、惸独鳏寡”之人当作兄弟同胞看待，要象孝子一样安于职分和命运。他把这段话题为《订顽》，作为铭言贴在西窗。程颐极欣尝这段话，以为它说明了“理一分殊”之理，是“扩前圣所未发”（《文集》卷五），并改题为《西铭》。朱熹作了进一步发挥。他认为，世界万物都是天地的子女，而天地产生于理（太极），这就叫“理一”；万物产生出来以后，各有“大小”、“亲疏”之别，从动物以至于人，无不“各亲其亲，各子其子”，这便体现了“分殊”。譬如：

> “人物之生，天赋之以此理，未尝不同，但人物之禀受自有异耳。如一江水，你将勺去取，只得一勺；将碗去取，只得一碗；至于一桶一缸，各自随器量不同，故理亦随以异。”（《语类》卷四）

这里表明了朱熹对理气关系的看法。理生气而后生人、生物。只是由于各自禀气不同，因而有了人与物事的千殊万别，但人物虽殊，各自都体现了统一之天理，如江水是理，由于容器不同，便有了勺水、碗水、缸水、桶水的区别。勺、碗、桶、缸各贮有自己的水（“理”），但它们与江水之间不是部分与全体的差别关系，而是共同的本质（“水”）的同一关系。这就把理与气的关系偷换成理与理的关系，因而是典型的形而上学诡辩。朱熹还从佛教处借用了一种比喻。他说：

> “本只是一太极，而万物各有禀受，又各自全具一太极

尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。”“不是割成片去，只如月映万川相似。”（《语类》卷九四）

这是说，万物各以自已的形式反映了天理（“太极”），是天理的不同表现，如同月不分一样，天理是不可分的。万物没有质的区别，只有大小、形状的不同。朱熹曾明白地讲：“太极只是个一而无对者。”（《语类》卷一〇〇）他虽然承认“天下之理，无独必有对”，但认为“这对处不是理对，其所以有对者，是理合当凭地。”（《语类》卷九五）说到底，万物都是一分二的，但万物之理却是绝对不可分的。这就否认了对立统一的普遍性和绝对性，活生生的辩证法被体系扼杀了。

“格物致知”“知先行后”的认识论

在认识论上，程、朱坚持了彻底的唯心主义理一元论的原则，在认识的对象、来源、目的、和方法问题上，提出了一些错误的命题和观点：

第一、“知吾固有”，“更不可外求”。在程、朱看来，“理则天下只是一个理，故推至四海而皆准。”（《遗书》同上）理一而分殊，万事万物皆是天理的体现，因而认识的对象就是天理；穷尽了天理，就能无所不知。天理“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”（《遗书》卷十八）如此说来，理在自然和社会表现为天命、伦理，在人身上也表现为人性和思维器官（“心”）。那末，“理”在人自身也可以觅得。程颢说：

“尝喻以心知天，犹居京师往长安，但知出西门便可到长安。此犹是言作两处。若要诚实，只在京师，便是到长安，更不可别求长安。只心便是天，尽之便知性，知性便知天；当处便认取，更不可外求。”（《宋元学案·明道学案》）

"诚"就是心思专一，不违背天理。这样，就可以体认出天理，也就不必向心外去求理。程颐也认为，"知者吾之所固有"，"万物皆备于我"，"天下更无性外之物"。(《遗书》卷二五、卷十八)朱熹也说："盖人心至灵，有什么事不知！有什么事不晓！有什么道理不具在这里！"(《语类》卷十四)这都是说，事物之理先验地存在于人身上，它与人的心、性是绝对同一的，人的认识来源于主观。

第二，"致知在格物"。在认识的方法问题上，程、朱通过对《礼记·大学》中"致知在格物，物格而后知至"的训释，提出并论证了他们唯心主义的认识路线和方法。二程说：

"致知在格物，格，至也。穷理而至于物，则物理尽，""穷理尽性以至于命，三事一时并了，元无次序，不可将穷理作知之事。若穷得理，即性命亦可了。"(《遗书》卷二上)

"格，犹穷也；物，犹理也，犹曰穷理而已也。""人要明理，若止一物上明之，亦未济事。须是集众理，然后脱然自有悟处。"(《遗书》卷二五、十七)

朱熹作了进一步发挥，他说：

"所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。""格，至也；物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。""致，推极也。知，犹识也。推极吾之知识，欲其所知无不尽也。"(《大学章句》)

"格物者，格，尽也。须是穷尽事物之理。""格物是物物上穷其至理，致知是吾心无所不知。格物是零细说，致知是全体说。"(《语类》卷一五)

"如今说格物，只晨起开目时，便有四件在这里，不用外寻，仁、义、礼、智是也。""格物是为人君止于仁，为人臣止于敬之类。"(同上)

二程训"物"为"理"，朱熹训"物"为"事"。但他之所谓"事"，乃是指仁、义、礼、智等封建地主阶级的纲常伦理等一套上层建筑意识形态，实质上仍然是"理"。程、朱所谓的"格物"，就是通过不同的现象，去体认、了悟其背后的天理，亦即所谓的"即物穷理"。而"致知"则是把我体认、了悟的具体事物的天理，推极到无不尽的极致。也就是他说的："因其所已知者推而致之，以及其所未知者而极其至也。"（《文集》卷四二《答吴晦叔》）亦即从总体上去把握整个天理。既然"知吾固有"，那末推致的结果，就是把蒙蔽在心中的所谓"物欲"通通推去，于是"则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。"（《大学章句》）如同一个人从昏睡中醒来，达到了大觉的境界。这种"觉"，就是人心中固有的天理的自我认识。程、朱强调"合内外"，也不过是天上（心上）的月亮和水中的月亮的绝对同一，这便是程、朱认识论的思辨秘密。

程、朱把认识的过程分做两个阶段。先是格物阶段，"今日格一件，明日又格一件（《遗书》卷十八），"理会得一寸便是一寸，一尺便是一尺，渐渐理会去便多"。（《语类》卷九）这叫作"学问有渐"。其次是致知阶段，"积习既多，然后脱然自有贯通处"（《遗书》卷十八），"不知不觉，自然醒悟"。（《语类》卷十八）这叫"豁然贯通"。量积累到一定阶段便出现质的飞跃，这是合符辨证的发展法则的。但程、朱所谓格物，排斥了社会实践，朱熹说：

> "格物论，伊川意虽谓眼前无非是物，然其格之也，亦须有先后缓急之序，岂遽以为存心于一草木器用之间而忽然悬悟也哉！且如今为此学而不穷天理、明人伦、讲圣言、通世故，乃兀然存心于草木器用之间，此是何学问！如此而望有所得，是炊沙而欲其成饭也。"（《文集》卷三九《答陈仲齐》）

认为留心于生产实际，算不得学问；同时也反对了对事物规律性的认识。朱熹说：格物"非徒欲泛然观万物之理"（《语类》卷十八）而是重点体会"仁、义、礼、智"这些伦理道德。譬如通过对虎狼、蜂蚁、豺獭和鸠的了解，就能体会到虎狼知父子，能仁；蜂蚁知君臣，能义；豺獭知报本、祭祀，能孝；鸠知有别，能礼。（见《语类》卷四）这样，矛盾的特殊性就被人为地泯灭、溶合于一个共同的"天理"。正如朱熹的自白："今日穷理，所以要收拾归于一。"（《语类》卷十八）这在本质上依然是形而上学的。程、朱把认识的目的归纳为："穷天理、明人伦、讲圣言、通世故，"要人们不仅要彻悟纲常伦理，而且要贯彻到言行等日常生活中去。朱熹说：

"且如为学，决定是要做圣贤。""《大学》物格知至处便是凡圣之关。物未格，知未至，如何煞也是凡人。须是物格知至，方能循循不已，而入于圣贤之域。"（《语类》卷十五、十三）

正是基于这种认识目的，所以在知行关系问题上，程、朱都一致认为，应该是知先行后。

程颐说：

"君子以识为本，行次之"，"必是识在所行之先。譬如行路，须得光明。"（《遗书》卷二五、三）

朱熹说：

"知行常相须，如目无足不行，足无目不见。论先后，知为先；论轻重，行为重。"

朱熹在知先行后的前提下，提出了"知行常相须""行为重"的命题，这是对二程思想的发展。但"知"既然是知伦理纲常等一套天理，"行"也自然是这种天理的践履实行。朱熹说：

"善在那里，自家却去行他。行之久，则与我为一，则得之在我；未能行，善自善，我自我。"（《语类》卷一三）

"行"就是为善，使自身与"善"同一。朱熹强调"行为重"是要人们恪守纲常名教，安分守已，做个统治阶级的忠顺奴才，与科学意义的实践是了无关涉的。

"天人无二"与"革欲复理"的天人关系论

程、朱的唯心主义理一元论，是以其天人合一论为根据的。在他们看来，天地的本质就是生生不息，人与万物都是天地化生出来的，都是天地的一部分。正如程颢所说："人与天地一物也。"（《遗书》卷十一）所以他又说：

> "天人本无二，不必言合。""若不一本，则安得先天弗违，后天而奉天时？"（《遗书》卷六、卷二上）

先天具天之理，后天循天之理，可见天人是合一的。程颐也说：

> "道未始有天人之别，但在天则为天道，在地则为地道，在人则为人道。""安有知人道而不知天道者乎？道一也。岂人道自是一道，天道自是一道？……天、地、人只一道也"。（《遗书》卷二上、卷十八）

朱熹也说：

> "天地以生物为心者也；而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。"（《仁说》）

天人合一不二，因而"天道"、"人道"本质上是没有区别的。天地之心也就是人心。道（理）、天、心、性、命、原来是一回事，它们通通由一个天理统驭。这里的关键在于，天理被赋予什么属性。二程说：

> "莫之为而为，莫之致而致，便是天理。"（《遗书》卷十八）

朱熹说：

> "天理只是仁、义、礼、智之总名，仁、义、礼、智便

是天理之件数。”（《语类》卷十三）

“盖天自是个至刚、至阳之物，自然如此，运转不息；所以如此，必有为之主宰者。”“然所谓主宰者，即是理也。”“帝是理为主。”（《语类》卷六八、卷一）

“天理”集真、善、美于一身，是一种神秘的、必然的主宰力量。显然，这里的道德义理之天并非没有人格。程颐曾对宋哲宗说：“天人之间甚可畏，作善则千里之外应之，作恶则千里之外违之。”（《遗书》卷二十三）这正是董仲舒天人感应论的翻版。

但是，程、朱的天人关系论还有精致处。他们认为，天理具于人心，便是人性。他们继承了张载的人性论，肯定了人性可分二重，即“天地（命）之性”，和“气质之性”，“论天地之性则专指理言”，故天理与天命之性是直接同一的；而“论气质之性，则以理与气杂而言之”。气有阴阳、清浊，清、阳为善，浊、阴为恶。故气质之性有善有恶。人禀“清明之气”，就会“得理之全”，为圣为贤；如宝珠置于清冷水中，清澈见亮；人“禀气之浊者”，理被蒙蔽，就会为愚、为不肖，如宝珠在浊水中，积染恶习。这种坏的气质之性，程、朱又称为“人欲”。二程说：

“人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也。”（《遗书》卷十一）

“凡人欲之过者，皆本于奉养，其流之远，则为害矣。先王制其本者，天理也；后人流于末者，人欲也。”（《程氏易传·损》）

朱熹也说：

“人之一心，天理存则人欲亡；人欲胜则天理灭。未有天理人欲夹杂者，学者须要于此体认省察之。”（《语类》卷十三）

“盖天理莫知其所始，其在人则生而有之矣。人欲者，梏于形，杂于气，狃于习而后有者也。”（《文集》卷七三《胡子知言疑义》）“人生都是天理，人欲却是后来没巴鼻生底。”（《语类》卷十三）

这是说：第一，天理和人欲是绝对对立的。天理存，人欲就亡；人欲胜，天理就灭，两者毫无相通之处。第二，天理是先天存在的；人欲是后天蔽于物（形、气、习）而形成的，人欲孳生，天理就被泯灭了。正因为如此，程、朱都主张革欲复理。二程说：

“灭人欲而存天理”，“灭私欲则天理明矣”。（《遗书》卷二四）

朱熹说：

“然人有是身，则有耳、目、鼻、口、四肢之欲，而或不能无害夫仁。人既不仁，则其所以灭天理而穷人欲者，将益无所不至。……知人欲之所以害仁者在是，于是乎有以拔其本，塞其源，克之克之而又克之，以至于一旦豁然欲尽而理纯。”（《文集》卷七七）

“学者必是革尽人欲，复尽天理，方始是学。”（《语类》卷十三）

所谓“存天理”，“欲尽而理纯”，也就是用“天理”吞噬人欲——人的理想与追求，让人性复归于天理——封建的纲常伦理，以实现天人合一。程、朱把复归人性于天理的办法概括为一个“敬”字。程颐说：

“涵养须用敬。”“敬只是主一也，主一则既不之东，又不之西，如是则只是中。既不之此，又不之彼，如是则只是内。存此，则自然天理明。学者须是将敬以直内，涵养此意。”（《遗书》卷十八、十五）

朱熹说：

“敬字功夫，乃圣门第一义。彻头彻尾，不可顷刻间

断。”（《语类》卷十二）

所谓“敬”，就是在外貌上整齐严肃，在内心常存中道（道心）。“必使道心常为一身之主，而人心每听命焉，则危者安，微者著，而动、静、云、为自无过、不及之差矣。”（《中庸章句序》）朱熹还说：“小心畏谨便是敬。”（《语类》卷二三）也就是时刻警惕自己，勿使思想行为越过中道。

程、朱的理学唯心主义体系，是中国历代反动封建统治阶级统治思想的哲学总结。它以精巧的思辨，论证了封建专制的“合理”性。其目的正如朱熹所说，是“收敛个身心放在模匣子里”，使“四体不待羁束而自入规矩”（《语类》卷一一），以泯灭劳动人民的反抗意志，在历史上起了不好的作用。

第四节　宋、明心学代表陆九渊、王守仁的哲学思想

陆九渊、王守仁及其政治思想

陆九渊（公元1139——1193年），字子静，江西抚州金溪人，出身于没落官僚地主家庭，他曾两次中举，后赐同进士出身，做过几任地方官吏，死于荆门任所。

陆九渊自称继承了孟轲的道统，中年开始，便受徒讲学，开创了道学中与程朱理学相并的心学学派。晚年他在贵溪应天山讲学，改山名为象山，学者因号象山先生。他没有系统的著作，其语录、杂著、书信等，被辑入《象山全集》，今本有《陆九渊集》。

王守仁（公元1472——1528年），字伯安，号阳明，浙江余姚人，出身于官宦世家。他二十八岁登进士第，宦途颇为曲折。由于他死心踏地为明王朝效劳，在平息统治阶级内讧和镇压农民起

义中屡建战功，死后被诏赠新建侯，谥文成，后又得到了从祀孔庙的待遇。

王守仁青年时耽迷于朱熹的学说，立志做朱熹那样的“圣人”。但在实践朱熹的格致之说时不惟没有得到结果，反而害了一场病；后来几经曲折，终于悟到“天下之物本无可格者，其格之功，只在心上做”（《传习录》下），于是转向心学，并表示要“冒天下之讥，以为象山一暴其说，虽以此得罪，无恨。”（《年谱》一，《王阳明集》卷三二）心学由是又得到了新的发展。王守仁的言论和著作，由他的弟子编成《王文成公全书》，今本有《王阳明集》，其中《传习录》、《大学问》最为代表他的哲学思想。

心学以儒家思孟学派主观唯心主义的天人合一论为体，旁及佛教禅宗和道家思想，经由北宋邵雍、程颢，由陆九渊凝炼而成。陆九渊认为，朱熹把封建伦理道德说成是先于事物的“天理”，主张逐一具体地去认识“天理”，这种方法过于繁琐，不便于人们掌握。于是他另立山头，提出了“心即理”、“明本心”的“简易功夫”。陆、朱曾在江西上饶鹅湖之会上进行过三天的公开辩论。陆讥朱学是“俗学”，“支离”不系统；朱讽陆学是“狂禅”，“空疏”不扎实。朱、陆“各成门户，几如冰炭”。（《宋元学案》卷五八，《象山学案》）陆学在南宋独标一帜，创简易的“存心”之说，颇受到一部分人的欢迎，“一时名流踵门问道，常不下千百辈。”但由于理论尚不成熟，加之陆九渊的弟子除杨简、袁燮等人外，大多数人学术疏浅，更重要的是朱学经过坎坷以后，逐渐为统治阶级看中，因而到南宋末年，陆学便衰微下来。到明代经王守仁才得到中兴。

王守仁推崇陆学，但又不甚满意。他说：“象山之学，简易直截，孟子之后一人。其学问思辨、致知格物之说，虽亦未免沿袭之累，然其大本大原，断非余子所及也。”（《与席元山》，

《王阳明集》卷五）又说："濂溪、明道之后，还是象山，只还粗些。"（《传习录下》）他继承了陆学的"大本大原"，克服了陆学的"沿习之累"和"粗"的毛病，使心学体系更臻完善、精致，同时又由于理学在二百余年的政治实践中弊病暴露得较彻底，因而心学得以成为道学中的又一大流派，后人称其为"陆王学派"。

在政治思想上，陆、王与朱熹并无多大区别。朱、陆同时，在南宋的内忧外患面前，陆九渊从没落的官僚地主阶级立场出发，主张进行某些改革，做到"任贤、使能、赏功、罚罪"。（《语录上》）对金兵的侵犯，他主张抵抗，希望能兴师北伐，统一中原故土。他认为，秦不及三代，但"秦不曾坏了道脉，至汉而大坏"，"后世风俗不如古，……难与语道"（《语录上》），因此主张先正人心而后变法，相信"三代之政"终能渐渐恢复。他的心学便是"正大道"、"复人心"的理论工具。

王守仁生活的明中叶，也是一个社会危机严重的时期。一方面，程朱理学的统治，使得人们思想僵化、学术衰退、伪善无行，人才匮乏，世风堕落；另一方面，政治腐败，土地高度集中，人民身受沉重的政治压迫和经济剥削。他主张在破"山中贼"时，也要破"心中贼"。认为"今夫天下之不治，由于士风之衰薄；而士风之衰薄，由于学术之不明"，因而主张"明学术，变士风，以成天下治"（《送别省吾林都宪序》），希望用新的理论来取代程朱理学，用武力镇压和思想绞索来纠正时弊和安定秩序，以挽救明朝的政治危机。他的发展心学，目的正在如此。

"心即理"的本体论

陆王哲学的最高范畴是"心"。他们赋予"心"以什么内涵呢？从本体论的角度讲，陆、王认为，"心"是宇宙的本原。它具有如下一些特点：

第一，“心”是包摄万物的本体，是永恒的、绝对的存在。陆九渊说：

“心之体甚大。”“宇宙内事，乃己分内事；己分内事，乃宇宙内事。”“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。”“万物森然于方寸之间。”（《语录下》、《年谱》、《语录上》）

“墟墓兴衰宗庙钦，斯人千古不磨心。”（《鹅湖和教授兄韵》）

这就是说，人心充塞宇宙，从空间来说，无所不包，无所不在；从时间来说，社稷兴衰、江山易主，而人心千古不磨。王守仁更进一步指出：

“心是一个灵明。……我的灵明便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明谁去仰它高？地没有我的灵明谁去俯它深？鬼神没有我的灵明谁去辨它吉凶灾祥？天地、鬼神、万物，离开了我的灵明便没有天地、鬼神、万物了。”（《传习录下》）

“心外无物，心外无事，心外无理，心外无善。”（《与王纯甫书》）

所谓“灵明”，实际是绝对精神的同义语。它凌驾于天地鬼神之上，主宰天地、鬼神、万物。但是，这个“灵明”不在心外，而在心中，它就是心。宇宙间除了“心”以外，什么也没有。心的神通何以这般广大呢？陆九渊有一首诗可以回答：

“从来胆大胸膈宽，虎豹亿万虬龙千，从头收拾一口吞。有时此辈未妥贴，哮吼大嚼无毫全。朝饮渤海水，暮宿昆仑巅。连山以为琴，长河为之弦，万古不传音，吾当为君宣。”（《少时作》）

原来客观世界都被“一口吞”进了宽阔的“胸膈”之中，被安置在主观（“心”）这个无限的领域之内。于是心外便什么也不剩

得了。《传习录下》记载了这样一则故事：

> “先生游南镇，一友指岩中花树曰：‘天下无心外之物，如此花树在山中自开自落，于我心有何关？’先生曰：‘你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。’”

把这段形象思维变成理论思维，就是“意之所在便是物”。(《传习录上》）存在即是被感知。这是典型的唯我主义呓语。

第二，心即理、即天，天人合一。陆九渊说：

> “天之所以与我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理；心即理也。”（《与李宰书》）
>
> “天有天道，地有地道，人有人道。人而不尽人道，不足与天地并。”（《与王伯顺》）“三极皆同此理，而天为尊。故曰‘惟天为大，惟尧则之’。五典乃天叙，五礼乃天秩，五服所彰乃天命，五刑所用乃天讨。……人乃天之所生，惟乃天之所命。”（《与赵咏道》）“天秩、天叙、天命、天讨，皆是实理。”（《语录下》）
>
> “天人之际，实相感通。”（《大学春秋讲义》）“虽欲自异于天地不可得也。”（《年谱》）
>
> “盖心，一心也；理，一理也。至当归一，精义无二，此心此理，实不容有二。”“此理本天所以与我，非由外烁。明得此理，即是主宰。”（《与曾宅之》）

这都是说，宇宙是由天、地、人“三极”构成的，它们都是理的体现。在天地和人道之间，天理是主宰；而人心是天所赋予的，即是天理。因此，天人合一于心。无怪乎他的大弟子袁燮感慨地说：“大哉心乎！与天地一本。”（《宋元学案》卷七五，《絜斋学案》）

陆九渊反对程朱关于人心、道心，天理、人欲的提法。他说：

“天理人欲之言，亦自不是至论。若天是理，人是欲，则是天人不同矣。……《书云》：‘人心惟危，道心惟微’。解者多指人心为人欲，道心为天理，此说非是。心一也，人安有二心？”（《语录上》）

这是说，心与天理原是一体，如果“析心与理为二”，把心解为人欲，便把二者对立起来了，这与道学关于天人合一的理论是相违背的。

王守仁说：

“盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。”（《传习录下》）

“人者，天地万物之心也；心者，天地万物之主也。心即天。言心，则天地万物皆举矣！”（《答季明德书》）

“心即理也，此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。”“这心之本体，原只是个天理。”（《传习录上》）

这也是说，天理即是人心，天人合一于心。“心即理”的命题，实质上是以心代理，溶理于心，将客观的绝对精神本体，置入人心，变为内在的主观的精神本体。但是，这并不妨碍二者之间的本质上的同一。朱熹以为“帝是理为主”；陆九渊也勉诫其弟子说：

“小心翼翼，昭事上帝，上帝临汝，无贰尔心。此理塞宇宙，如何由人杜撰得？”（《语录下》）

“心”也好，“理”也好，“灵明”也好，通通都是“上帝”——人格之天的别名。由这里我们也可以看到主观唯心主义和客观唯心主义本质上的一致性。

“发明本心”与“致良知”的认识论

基于天人一理、理即心的原理，陆、王分别提出了“发明本心”和“致良知”的主观唯心主义认识论。

首先，就认识的对象而言，陆、

王认为，认识在于“穷理”。“理”的本质是封建地主阶级的纲常伦理。“穷理”就是认识和掌握纲常伦理。陆九渊说：

“仁，即此心也，此理也。求则得之，得此理也。先知者，知此理也；先觉者，觉此理也。爱其亲者，此理也；敬其兄者，此理也。见孺子将入井，而有怵惕恻隐之心者，此理也。可羞之事则羞之，可恶之事则恶之者，此理也。是知其为是，非知其为非，此理也。宜辞而辞，宜逊而逊者，此理也。敬，此理也；义，亦此理也。内，此理也；外，亦此理也。……此吾之本心也。”（《与曾宅之》）

“典礼爵刑，莫非天理。……古所谓宪章、法度、典则者，皆此理也。”（《荆国王文公祠堂记》）

王守仁说：

“心之体，性也；性即理也。故有孝亲之心，即有孝亲之理；无孝亲之心，即无孝亲之理。有忠君之心，即有忠君之理；无忠君之心，即无忠君之理矣。理岂外于吾心邪？”（《答顾东桥书》）

“理”就是“仁”，就是“礼”，就是伦理纲常、典章制度。这个“理”不外于“吾之本心”，所以，认识的对象便是自身的“心”。这种认识对象，决定了陆王的认识路线必然是从主观到主观，从心到心，而不容有任何实践内容作中介。从主观到主观的认识路线，实际上是把认识的源泉和认识的目的和对象同置于一窟，也实际上是取消了认识。但在陆、王那里，却是自家人不识自家人，“心”不识“心”。他们认为，除“圣人”而外，一般人的本心染于物欲，被弄得面目全非，还得有一番自我认识的功夫。

其次，就认识的方法而言，陆、王汲取了儒家的道德修养和释家修行的禅法，主张脱离实践的、坐而致之的“易简功夫”。陆九渊引《易·系辞》的话说：

"乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易从。易知則有亲，易从則有功。有亲則可久，有功則可大。可久則贤人之德，可大則贤人之业。易簡而天下之理得矣。"（《与曾宅之书》）

认为易简的方法是完成道德修养，成就贤人事业的捷径。陆、王讥讽朱熹的即物穷理法是"支离事业"，不足以效法。所谓"易简功夫"有三大要点。陆九渊说：

"古人教人，不过存心、养心、求放心。……此乃为学之门，进德之地。"（《与舒西美书》）

所谓"存心"，就是保存天赋之心的本色。他说："孟子曰：'庶民去之，君子存之。'……只一'存'字，自可使人明得此理。"（《与曾宅之书》）存心即是存理。所谓"养心"，将已存之心加以涵养，"使日充月明"。涵养的方法是"收敛精神"、"寡欲去欲"、"无思无为，寂然不动"、"惟精惟一"，也就是要闭目思过，"切己自反"。所谓"求放心"，是如孟子所言，将已放逸之心追寻回来，也就是说，用主观意志恢复其本心。这三点也就是当时有人概括的"先立乎其大者"。"大者"也就是心。陆九渊认为这个概括是准确的。他认为，"求放心"就是"格物"，就是"剥落"物欲之蔽。他说：

"人心有病，须是剥落。剥落得一番，即一番清明，后随起来，又剥落，又清明，须是剥落得尽净方是。"（《语录下》）

"有病"之心，把物欲"剥落"尽了，就会发生突变："一是即皆是"，"一明即皆明。"（同上）到此便与朱熹的"豁然贯通"论同归一辙了。

王守仁则把这种"易简功夫"概括为"致良知"。他说："吾平生讲学，只是'致良知'三字。"（《寄正宪男手墨二卷》）可见，王学把"良知"作为基本范畴。

"良知"原是孟轲提出的认识论范畴。①它是指先天具有的知识和完美的道德观念。王守仁则赋予了它以更广泛的内涵。他说：

"良知是造化的精灵。这些精灵生天、生地，成鬼、成帝，皆从此出。"（《传习录下》）

"天理即是良知"（同上）

"道心者，良知之谓也。"（《答顾东桥书》）"心是知之本体，心自然会知。见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐。此便是良知。"（《传习录上》）

"良知只是个是非之心。""知善知恶是良知。""是非诚伪到前便明，合得的便是，合不得的便非，如佛家说心印相似，真是个试金石，指南针。"（《传习录下》）

从本体论的角度讲，"良知"是造化之神、天地万物的本原。从认识论的角度讲，"良知"又是先验的知识和至善的道德观念；同时，"良知"又是判别是非、善恶的"试金石"。真可以说"良知一个，妙用无穷。"正因为它无所不在，无所不能，所以王守仁说："我此良知二字，实千古圣贤相传一点滴骨血也。"（《年谱》二）

王守仁有一首诗说：

"良知却是独知时，此知之外更无知；谁人不有良知在？知得良知却是谁？"（《答人问良知二首》之一）

他认为，"良知"是生与具来，不分等级，人人皆有的。譬如盗贼，"亦自知不当为盗，唤他做盗贼他还忸怩"（《传习录下》），可见一般人就不待说了。那末人有良知为什么要为盗呢？皆因人欲蒙蔽的结果。良知譬如天日，人欲譬如云雾，云雾和天日的关系，也反映了圣、贤、愚的区别。"圣人之知如青天

①《孟子·尽心上》："人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。"

之日，贤人如浮云天日，愚人如阴霾天日。”（同上）要想成为圣人，就必须“去人欲”、“致良知”。

所谓“致良知”，也就是恢复、追回和涵养人的本心，体认人心之理。王守仁有一点不同于陆九渊，那就是他承认程朱的天理人欲之分，认为二者相互消长。主张“去人欲”，“改过迁善”，“胜私复礼”。“致良知”也就是“格物致知”。他说：

> “所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也。是合心与理而为一也。”（《答顾东桥书》）

王守仁的思辨逻辑是：外在的“天理”由“天”赋予“我”，变成我内在的“良知”；而后“我”又把这种内在化了的“良知”赋予眼前的“事物”，外化为事物之“理”。致知，就是加强心性修养，体认天理；格物就是化良知为事物之理。不是主观反映客观，倒是主观强加给客观。所以，要认识事物不难，只须体认心中之理便行了；而体认心中之理也不难，只须“静处体悟，事上磨炼”，拂去“浮云”，克除物欲，排除一切见闻等感性的东西。正如他一首诗所说：

> “个个人心有仲尼，自将闻见苦遮迷；而今指与真头面，只是良知更莫疑。”（《咏良知四首示诸生》之一）

放弃感官的功能，摒除物欲的迁迷，良知便会灼然闪亮。儒门的修养功夫，道家的体道功夫，释家的成佛功夫，全熔会于“致良知”三字。这种极端的唯我主义，也便是王守仁哲学的“大头脑”。

正因为“良知”的功能如此广大，所以王守仁既反对于一草一木上求知的实践，也反对攻读儒家典籍在内的各种书籍，他告诫其弟子说：“但致良知成德业，漫从故纸费精神。”“只从孝

弟为尧舜，莫把辞章学柳韩。”（《示诸生三首》）他认为，如果终日“从册子上钻研，名物上考索，形迹上比拟”，就会玩物丧志，冲击了致良知的时间。没有良知，则“知识愈广，人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽。”（《传习录上》）可见“致良知”这种“易简功夫”，实质上是一种摒除一切知识的蒙昧主义说教，其目的在于培养忠于封建统治者的卫道士。

“知行合一”的知行学说

在朱、陆之争中，王守仁对陆九渊未能从知、行观上对朱熹进行批判，深表遗憾，指出这是陆九渊“不可掩”的“未精一处”。（《答友人问》）为了弥补这个缺陷，他对程、朱的知行学说进行了批判和扬弃，继承了程、朱后学陈淳（公元1159——1223年）、谢复（公元1441——1505年）① 诸人的思想资料，提出了主观唯心主义的“知行合一”论。

王守仁所谓的“知”，是对于封建伦理道德的认识；“行”，则是对于封建伦理道德的实践。“知行”范畴，实际是人的道德观念和行为的关系的范畴。王守仁认为，对封建伦理道德的认识，乃是一种先验的良知，而不是主观对客观的反映；体认这种先验的良知，即致良知，也便是行。王守仁不同意朱熹对格物的训释，指出朱熹的格物而后穷理说，是析心与理为二，势必导致知先行后说。在他看来，格物与穷理原来是一个过程，不分什么

①陈淳是朱熹弟子，他曾说：“知行不是两截事，譬如行路，目视足履，岂能废一？”“圣门用功节目，其大要不过曰致知力行而已。……然二者亦非截然判先后为二事也。”（《宋元学案》卷六十八，《北溪学案》）谢复是理学家吴与弼的弟子，他曾说：“知至至之，知终终之，非行乎？未之能行，惟恐有闻，非知乎？知行合一，学之要也。”（《明儒学案》）卷二，《崇仁学案》二，谢复传）

先后。他说：

> "知行原是两个字，说一个功夫；这一个功夫，须着此两个字，方说得完全无弊病。若头脑处见得分明，见得原是一个头脑，则虽把知行分作两个说，毕竟将来作那一个功夫，则始或未便融会，终所谓百虑而一致矣。"（《答友人问》）

这是说，知与行，虽然是两个字，却是指的一个认识过程，这才是全面的理解。懂得了这一点，尽管在开始实行时感到有矛盾，但最终会认识到它们是一致的。为什么呢？因为"只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。"（《传习录上》）为什么"只说一个知，已自有行在"呢？因为在王守仁那里，"行"的外延被扩大到与知同一了，并非知中有行，而是知即是行，而本来意义的行则被排除了。譬如他说：

> "《大学》指个真知行与人看，说'如好好色，如恶恶臭。'见好色属知，好好色属行；只见那好色时已自好了，不是见了后别立个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行；只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。"（《传习录上》）

这是把主观见之于客观以后产生的情感活动算作行。又如他说：

> "盖学之不能以无疑，则有问，问即学也，即行也；又不能无疑，则有思，思即学也，即行也；又不能无疑，则有辨，辨即学也，即行也。辨既明矣，思既慎矣，问既审矣，学既能矣，又从而不息其功焉，斯之谓笃行。非谓学问思辨之后，而始措之于行也。"（《答顾东桥书》）

这里把"学"范围为问、思、辨，认为明辨、慎思、审问等一系列的理论思维活动都是行。可见王守仁所谓的行，是完全排除了感性的实践活动的理性思维活动。实际上是以知代行，取消了行的客观内容。

为什么"只说一个行，已自有知在"呢？因为在王守仁那里，行即是知，知是人心所固有的，并非知从行来。如他说：

"知之真切笃实处，便是行。行之明觉精察处，便是知。……行之时，其心不能明觉精察，则其行便不能真切笃实。不是行之时只要真切笃实，更不要明觉精察也。""若行而不能精察明觉，便是冥行……。"（《答友人问》）

这是说，行本身就受知的制约。行能否真切笃实，取决于知是否精察明觉。并非从行中可以取得真知。知是先天赋予我的，用不着外求；而行本来就是理性的认识活动，故知也无从外求。这里所说的"真切笃实处"、"明觉精察处"，是指一种排除了所谓人欲的无差别的道德境界。

辩证唯物主义认为，人的知识来源于社会实践，又受社会实践的检验；而行则是变革现实的活动。实践是检验真理的标准。知与行是主观和客观的辩证的统一过程。而王守仁则并非如此。他先是以知为行，销行以归知；然后因知以废行，从而实现知行在自己的良知中的绝对同一。这就是主观唯心论者王守仁"知行合一"论的思辨秘密。

王守仁的知行合一论是为了彻底消灭他所说的"心中贼"而提出的。他说：

"今人学问，只因知行分作两件，故有一念发动，虽是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今说个知行合一，正要人晓得，一念发动处，便即是行了。发动处有不善，就将这不善的念克倒了，须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏在胸中，此是我立言宗旨。"（《传习录下》）

"一念"即指人欲之念，亦即不符合封建伦理纲常的一闪念意识。所谓知行合一，就是要人知道，只要欲念一闪，便已是行了；必须彻底将其消除于未萌之中。如果分知行为二，不把人欲的一闪念当作行，就不会去克服它，就会贻患无穷。他镇压农民

运动的反动生涯以及后期封建社会的腐败现实，使王守仁深深体会到“破山中贼易，破心中贼难”。（《与杨仕德、薛尚谦》）所以他把“知行合一”作为立言的一个宗旨，不仅要镇压人民的反抗，同时连反抗的意识也不许萌发、存在。当然，这也只能是王守仁的“良知”“发用流行”，终究不能改变当时的现实。

王学是陆学主观唯心主义的极致。大凡一种学说，发展到极端便孕育着自我否定的因素。譬如，陆、王对心的作用的片面吹胀，从反面启迪了人们对主观能动作用的重视；所谓良知“是尔自家的准则”，则从另一个方面动摇了包括孔丘和六经在内的一切传统思想意识的权威，起到了一定程度的“秕糠百家陈迹”的思想解放作用。“知行合一”说，从另一面反对了程、朱三百年来空谈心、命、性、理，却不务实际，言行不一的夸诞学风。从道学内部来说，陆、王对程朱的批判和揭露，充分暴露了各自体系的固有矛盾，对唯物主义的发展提供了有利的条件，客观上为明末清初唯物主义启蒙思想家的出现廓清了学术空间。可见，陆王心学是中国哲学发展史上的一个重要环节。

第五节　南宋事功学派代表陈亮、叶适的哲学思想

陈亮、叶适及其政治思想

陈亮（公元1143—1194年），字同甫，别号龙川，婺州永康（今浙江永康）人，南宋永康学派的代表。陈亮出身于庶族地主阶级家庭，喜谈兵读史，颇有才气，十九岁便以所著《酌古论》见重于郡守，终因锋芒太露，不仅未被重用，反而因当权者嫉恨，三次被诬入狱，被目为狂怪。他五十岁时应进士试，被御笔擢为第一，授以佥书建康军判官厅公事，未及到任，病死于家中。

陈亮一生以教书讲学为主，其著作有《龙川文集》，今本有《陈亮集》。

叶适（公元1150—1223年），字正则，别号水心，温州永嘉（今浙江永嘉）人，南宋永嘉学派的代表。叶适出身较为清贫，二十八岁时中进士，授平江节度推官，后官累至宝文阁待制兼江淮置制使。五十七岁时被弹劾夺职。此后，叶适回故乡永嘉水心村讲学，成为浙东永嘉学派的集大成者。叶适的著作分别被编为《水心文集》、《水心别集》、《习学记言》，今本有《叶适集》。

陈、叶生活在南宋偏安的时期。由于广大军民英勇的抗金斗争，阻遏了女真奴隶主贵族政权的南侵，使得南方经济得到新的发展。但民族矛盾和阶级矛盾依然尖锐存在，战和问题，始终是当时封建政权内部尖锐的路线斗争。陈、叶反对妥协投降，主张出师北伐，恢复中原。他们认为，当时的时弊，弊于道学。陈亮说：

> “自道德性命之说一兴，而寻常烂熟无所能解之人自托于其间，以端悫静深为体，以徐行缓语为用，务为不可穷测以盖其所无，一艺一能皆以为不足自通于圣人之道也。于是天下之士始丧其所有，而不知适从矣。为士者耻言文章行义而曰‘尽心知性’，居官者耻言政事书判而曰‘学道爱人’，相蒙相欺以尽废天下之实，则亦终于百事不理而已。”
>
> （《送吴允成运干序》）

就是说，道学兴起，败坏了一代人风、政风，导致国事不可治理。他在著名的《中兴五论》中，明确地提出了抗金主张和一系列中兴措施。嗣后，他又接连数次上书皇帝，慷慨陈辞，痛斥投降派只求“苟一朝之安，而息心于一隅，凡其志虑之经营，一切置中国于度外”的可耻行径。当时的孝宗皇帝要给陈亮一个官做，以示欣尝他的爱国热情，但遭到陈亮拒绝。一一八八年，陈亮亲自到金陵、京口两地考察形势，再次上书，阐明江防险要，因而江南“不心忧”、和议“不必守”、敌人“不必畏”、投降

议论“不足凭”，建议朝廷“锐意恢复”。但书被扣压未报。面对苟且偷安的南宋，他发出了“壮士泪，肺肝裂”、“龙共虎，应声裂”（《贺新郎》：《怀辛幼安》、《寄辛幼安》）的呼声。晚年他又希望通过做官来施展抱负，但却被病魔夺去了生命。陈亮一生，为统一中原出谋划策，奔走呼号，矢志不渝，表现了崇高的民族气节。叶适对于主和派“乘机待时”的理论也进行了尖锐的批判，他指出：

> “机自我发，何彼之乘；时自我为，何彼之待？非真难真不可也，正以我自为难自为不可耳。”（《始议》二）

就是说，恢复中原的主动权完全操在我方，关键在于我可不可，为不为。叶适还亲自指挥了对金兵的抵抗斗争，为保卫江淮之地作出过贡献。

陈、叶代表了当时中小地主阶级和工商业者的利益，认为“农商一事”（陈亮语），要求“扶持商贾”（叶适语），反对传统的重农抑商思想，希望商贾能参与政权，放手发展商品经济。他们重视实事实功的唯物主义哲学，正是他们的政治经济思想的理论反映。

陈、叶的思想，与北宋道学有着形式上的联系，①但本质上

---

①据范寿康《中国哲学通论》：陈亮师郑伯熊，伯熊师周行己，行己师二程。又据冯友兰先生说：“在表面上看起来，陈亮也是继承北宋道学的。他辑周敦颐、张载和二程的哲学著作言论，编为《伊洛正源书》，又辑张载和二程的‘法度”言论，编为《三先生论事录》，又辑程颐论《礼仪》的言论，编为《伊洛礼书补亡》。他对二程和张载的推崇不亚于朱熹。但实际上他的哲学思想是背叛了二程。”（《中国哲学史论文二集》第353页）又永嘉学派可上溯至北宋程门。号称“永嘉九先生”（周行己、许景衡、刘安节、刘安上、戴述、赵霄、张辉、沈躬行、蒋元中），所传系二程理学。至薛季宣、陈付良，开始突破二程传统，倡言学问必须“经世”，要能够“施之实用”，被朱熹门徒目为“功利之学”。叶适则集永嘉之大成。

却背叛了道学唯心主义，被朱熹当作异端。朱熹说：

“陆氏之学虽是偏，尚是要去做个人；若永嘉、永康之说，大不成学问！”（《语类》卷一二二）

“浙学却专是功利。……若功利，学者习之便可见效，此意甚可忧。”（同上）

从朱熹对陈、叶的评价，也可以看到事功学派在当时的作用和影响。

“盈宇宙者无非物”的本体论

陈亮和叶适通过对程、朱理学割裂形上和形下的辩证关系，断言理生气、道生器的形而上学唯心主义思想的批判，表明了道在器中的道器一元论的唯物主义思想。陈亮说：

“夫盈宇宙者无非物，日用之间无非事。古之帝王独明于事物之故，发言立政，顺民之心，因时之宜，处其常而不惰，遇其变而天下安之。”（《经书发题·书经》）

“夫道，非出于形器之表，而常行于事物之间者也。”（《勉强行道大有功》）“夫道之在天下，何物非道？千涂万辙，因事作则。”（《与应仲实》）“道之在天下，平施于日用之间，得其性情之正者，彼固有以知之矣。”（《经书发题·诗经》）

叶适说：

“夫形于天地之间者，物也；皆一而有不同者，物之情也；因其不同而听之，不失其所以一者，物之理也；坚疑纷错，逃遁谲伏，无不释然而解，油然而遇者，由其理之不可乱也。”（《进卷·诗》）

“夫极非有物，而所以建是极者，则有物也。”（《进卷·皇极》）“天地阴阳之密理，最患于以空言测。”（《习学记言·隋书一》）

"夫上有治，下有教，而道行于天地万物之中。"（《进卷·总述》）

"夫天、地、水、火、雷、风、山、泽，此八物者，一气之所役，阴阳所之分，其始为造，其卒为化，而圣人不知其所由来者也。"（《进卷·易》）

陈、叶的这些言论是说，充满于宇宙（天地）之间的唯一存在是事物。自然界各种形态的事物，都役于气，是阴阳二气的变化所"造"成的。其次是说，宇宙间的事物是变化的，变化是有规律的。事物"千途万辙"，"坚疑纷错，逃遁谲伏"，都是气化的表现。但是"化"莫不守"常"、守"一"，莫不"因事作则"，各循规律，其原因是"物之情"、"物之理""不可乱"。事物之"理"又称"道"或"极"。陈、叶认为，"道"不在"形器之表"而流行于天地万物之间。陈亮还认为，人可以"得其性情之正"，把握事物的规律性。古代帝王正是利用这种规律性来"发言立政"以治理天下的。叶适还对于程、朱、陆为代表的道学唯心主义进行了尖锐批判。他说：

"今世之学，以心起之，推而至于穷事物之理，反而至于复性命之际。""今之为道者，务出内以治外也。……守其心以自信，或不合焉，则道何以成？于是三者或不能知其所当施之意，而徒饰其说以自好，则何以为行道之功？故夫昔以不知道为患，而今以能明道为忧也。"（《进卷·总述》）

道学唯心主义空谈道德性命，即物穷理，守其心以治外，夸夸其谈，根本不知道何以有规律和如何按规律办事。以前是担心人不懂得"道"，现在则是害怕人懂得"道"，因为道学之"道"知道得愈多，流毒也愈广，危害也愈深。这是对道学唯心主义的有力嘲讽。

“穷”、“考”、“推极”与“弓矢从的”的认识论

针对道学唯心主义向心中求理的唯心主义格致论，陈、叶坚持了唯物主义的认识论。

陈亮认为，事物之道是可以认识的，因为它存在于事物之中。他提出了一条“穷”、“考”和“推极”的认识路线。他说：

> “始退而穷天地造化之初，考古今沿革之变，以推极皇帝、五伯（霸）之道，而得汉、魏、晋、唐长短之由。天人之际，昭昭然可察而知也。”（《上孝宗皇帝第一书》）
>
> “穷天地之运，极古今之变，无非吾身不可缺之事也。故君子之道不以其能者为足，而尝以其未能者为歉。一日课一日之功，月异而岁不同，孜孜矻矻，死而后已。”（《赠武川陈童子训》）

此所谓“穷”就是探寻天地万物的形成和变化的道理（规律）；此所谓“考”，就是考察人类社会古往今来制度的兴废沿革等客观实际，掌握社会变化的规律；此所谓“推极”，就是在“穷”、“考”的基础上进行推理、抽象，以普遍的规律去具体认识历代兴衰的原因。陈亮认为，“君子之道”就是日积月累、孜孜不倦地去体认自然和社会规律。而做到了这一点，“天人之际”就“昭昭然可察而知”，也就是说，实现人与自然、社会的同一。这是唯物主义的天人合一论在认识论上的反映。

针对朱、陆“心具万理”、“发明本心”的谬论，陈亮阐明了认识来源于客观实际的思想。他在论及人力和才力的时候说：

> “人才以用而见其能否，安坐而能者，不足恃也；兵食以用而见其盈虚，安坐而盈者，不足恃也。……东西驰骋而人才出矣；盈虚相补而兵食见矣”（《上孝宗皇帝第一书》）

人才须从使用中考核，军事实力需通过战争才能了解。坐在朝中

空谈和、战，自以为是，都不足以为凭。这种思想是符合唯物主义的反映论的。

叶适也认为，人的认识是来源于客观外界的。他说：

> "《中庸》曰：'诚者物之终始，不诚无物'，是故君子不以须臾离物也，夫其若是，则知之至者，皆物格之验也。"（《进卷·大学》）"故观众器者为良匠，观众方者为良医，尽观而后自为之，故无泥古之失，而有合道之功。"（《法度·总论一》）

这里对"不诚无物"命题进行了唯物主义改造。"诚"就是"不须臾离物"。他还释"格物"为"以物用不以己用"（《进卷·大学》），即以事物为依据，不凭主观臆断，譬如，"良匠"是"观众器"的结果；"良医"是"观众方"的结果；见闻愈广愈自由，其行事愈能符合规律。这对道学家的格致之学是一个否定。

在认识的方法上，叶适提出了"弓矢从的"的命题。他说：

> "论立于此，若射之有的也，或百步之外，或五十步之外，的必先立，然后挟弓注矢以从之，故弓矢从的而的非从弓矢也。"（《终论七》）

"弓矢从的"是说弯弓射箭要对准靶子。一种主张或理论，也应该是有的放矢。"的"是客观存在，"矢"是主观意识，二者的关系是主观服从客观，不可颠倒。叶适认为，人的认识可分为两种：其一是耳目等感官得来的知识，他称之为"自外入以成其内"的知识；其二是心这种思维器官得来的知识，他称之为"自内出以成其外"的知识。两种知识缺一不可。仅靠前者吗？"夫古人之耳目安得不官而蔽于物？"仅有后者吗？"思有是非邪正，心有人、道、危、微，后人安能常官而得之？"（《序目》）感觉得来的知识不一定全面；主观思考形成的认识又不一定正确，怎么办？他说：

“古人未有不内外交相成而至于圣贤，故尧舜皆备诸德，而以聪明为首。”（同上）

就是说，尧舜等古人之所以成为圣贤，就在于把理性的认识和感性认识相结合，而以耳（聪）目（明）等感性知识为基础。他批判道学唯心主义“未以心性为宗，虚意多，实意少，测知广，凝聚狭”（同上），是对尧舜之道的废弃。

叶适还指出：衡量认识正确与否，应该以事实为依据，他说：

“夫欲折衷天下之义理，必尽考详天下之事物而后不谬”。（《题姚令威西溪集》）“无验于事者，其言不合；无考于器者，其道不化。论高而实违，是又不可也。”（《进卷·总义》）

只有考详天下事物，才能正确判别（“折衷”）天下义理的是非，得不到事实的验正，无论理论多么高超，也是不能成立的。

陈、叶认识论的一个显著特点是强调人的主观能动性，强调人在认识中的作用。陈亮说：

“人之所以与天地并立而为三者，非天地常独运而人为有息也。人不立，则天地不能以独运，舍天地则无以为道矣。夫‘不为尧存，不为桀亡’者，非谓其舍人而为道也，若谓道之存亡非人所能与，则舍人可以为道，而释氏之言不诬矣。”（《与朱元晦秘书》）

这里对荀况“天人相分”论作了新解，认为天地和人作为一对矛盾，存在着不可分割的关系；天地运化，人为亦不息，所谓“道”，是天地之“道”，没有天地，道亦无从产生。这与程朱“未有天地之先毕竟也只是理”的思想是相对立的。“不为尧存，不为桀亡”，并非否定了人道，规律离开了作为主体的人，是无从体现的。这都有其合理因素。但他却认为没有人，天地就不能“独运”，这便有倒向主观唯心论之嫌。他还从统一中原、

中兴宋室的抱负出发，指出“天下大势之所趋，天地鬼神不能易，而易之者人也”！（王应麟《困学纪闻三则》）认为人可以扭转南北分裂的大势。基于对人的作用的估计，他才肯定人可以昭然察天人之际，实现天人合一。

叶适也认为，天地的规律是“流行变化，不常其所”，“是故道以易天下而不待其自易。”（《进卷·易》）人的作用在于根据客观规律，推动事物的变化，而不待它自己变化。他断言，“人力之所能为者，决非神怪之所能知；而天数所不可免者，又非神怪之所能预。”（《北齐书》）神怪既不能知道人事，又不能预变自然规律（“天数”）。但是人可以“则天”、“奉天”，创造条件，改变形势。他说：

> “时自我为之，则不可以有所待也：机自我发之，则不可以有所乘也。不为，则无时矣，何待？不发，则无机矣，何乘？”（《取燕》）

这是说，不能消极地乘机待时。因为时机是人创造的，人如果“不为”、“不发”，就无所谓时机，也谈不上“待”和“乘”。他反对怨天、求天而放弃自身的主观努力，认为“求天甚详，责天愈急，而人道尽废矣”。（《汉书二》）叶适对“则天”、“奉天”与“求天”、“责天”问题的依违，反映了他在天人关系问题上的辩证法思想。

陈、叶的思想，对于禁锢在道学的精神囚笼里、满足于偏安一隅的南宋小朝廷，无疑是一股强大的冲击波。

“义利双行，王霸并用”的功利主义

陈、叶与道学唯心主义的理论分歧，反映在社会历史观上就是所谓“王霸利义”之辨。陈亮和朱熹还进行过直接交锋。

道学家宣扬天理与人欲是绝对对立的。他们认为秦汉以前的三代，是“天理流行”，秦汉以后则是“人欲横流”。所谓“天理流

行”，是说当时的“圣王”都依“天理”行事，以“义”为出发点，把社会治理得如同“王道乐土”，实现了天人合一的无差别境界。所谓“人欲横流”，是说自秦至汉唐以来，统治者都是依人的私欲行事，以“利”为出发点，实行“霸道”政治，造成社会一片混乱。因此，必须尊王而贱霸，恢复“天理”。陈亮在同朱熹的交往中，对他的一套理论，很不以为然，讥讽为“尽出所闻之外”的“妙论”（《壬寅答朱元晦秘书》），批评朱熹“居法度繁密之世，论事正不当如此”。（同上）为了报答朱熹赠送的著述，陈亮还将他写的“杂论十篇”，寄去了五篇。朱熹看后，以为离经叛道太远，坚决反对。他回信指出：“去年十论大义，亦恐援溺之意太多，无以存不亲授之防耳。后生辈未知三纲五常之正道，遽闻所说，其害将有不可胜数者。”（《寄陈亮书之三》）那末，陈亮究竟有些什么理论叫这位道学先生如此危言耸听呢？

首先，陈亮从“道不离器”的观点出发，驳斥了朱熹之流“三代专以天理行，汉唐专以人欲行”的观点。陈亮说：

> “本朝伊、洛诸公辨析天理人欲，而王霸、义利之说于是大行。然谓‘三代以道治天下，汉唐以智力把持天下’，其说固以不能使人心服；而近世诸儒遂谓‘三代专以天理行，汉唐专以人欲行，其间有与天理暗合者，是以亦能长久。’信斯言也，千五百年之间，天地亦是架漏过时，而人心亦是牵补度日，万物何以阜蕃而道何以常存乎！”（《又甲辰答朱元晦书》）

这里抓住了程朱理论上的矛盾。程、朱一面认为汉唐是以“智力”、“人欲”行于天下，并且还说“秦汉以后千五百年间，尧舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也”。（《答陈同甫》）另一面又认为道是永恒的存在。依前者，天地就会架漏过时，人心就会牵补度日，这事实上是不存在

的。否则历史岂不早已终止，而人类也该早就绝灭了。依后者，倘若道是长存的，那末汉唐这个现实的长久存在难道不是道的体现吗？怎么可以说是"专以人欲行"呢？朱熹批评陈亮是"义利双行，王霸并用"，陈亮认为这还不是本质。他说："如亮之说，欲是直上直下，只有一个头颅做得成耳。"（《又甲辰答朱元晦书》）即道是器之道，二者之间没有什么形上形下之分，都是一个思想。

其次，陈亮还就"人欲"和"人性"的关系进行了辨析。他说：

"耳之于声也，目之于色也，鼻之于臭也，口之于味也，四肢之于安佚也，性也，有命焉。出于性，则人之所同欲也；委于命，则必有制之者而不可违也。"（《问答》七）

这就是说，人欲即是人的普遍的自然本性，这种本性也就是"人道"，是不可违拗的。"人道"存在于事物之中，如果人的物质生活条件"有一不具，则人道有阙，是举吾身而弃之也"。（《问答》九）他尖锐地指出，朱熹之流鼓吹"身与心内也，夫物皆外也。徇外而忘内，不若乐其内而不顾乎其外也"，要人们加强心性修养去抵制任何物质追求，是片面的"非本末具举之论"，是"徇人心而欺天下也。"（同上）陈亮认为，"人道"不等于个人的私欲，普遍的"人欲"是公，个人的私欲是私。譬如"徇其侈心而忘其分，不度其力，无财而欲以为悦，不得而欲以为悦，使天下冒冒焉惟美好之是趋，惟争夺之是务，以至于丧其身而不悔"（同上），他也是反对的。他说：

"故天下不得自徇其欲也，一切惟君长之为听。君长非能自制其柄也，因其欲恶而为之节而已。叙五典，秩五礼，以与天下共之。"（《问答》七）

这就是说，统治阶级制定礼、乐、刑、政，是调节了各种等级关

系而规定的，是天之公欲，而不是统治者个人可以随心所欲的。他还说："使民有耻，则今法足矣；民不赖生，虽日用肉刑，犹为无法也。"（《问答》八）陈亮承认人道就是人们正当的物质欲望，认为法制出于自然，不以个人的意志为转移，反对用"存天理，灭人欲"的说教或用严刑峻法扼杀人的正当物质欲求，以及对规律的强制性的不自觉的意识，都是具有辩证法思想的朴素唯物主义。

第三，陈亮对道学明道不计功的修养方法进行了揭露和批判。他说：

"风不动则不入，蛇不动则不行，龙不动则不能变化。今之君子欲以安坐感动者。是真腐儒之谈也。"（《癸卯秋与朱熹书》）

"度外之动，岂可以论说而致；百世之法，岂可以辏合而行乎！天下，大物也，须是自家气力可以干得动，挟得转，则天下之智力无非吾之智力，形同趋而势同利，虽异类可使不约而从也。若只欲安坐而感动之，向来诸君子固失之偏矣。（《壬寅答朱熹书》）

"安坐"、"论说"是不能致功的，天下的事情得大家干，智力得大家出，于是才可以创造好的形势。他非常强调实事实功，他品评人物的标准是"但有救时之志，除乱之功，则其所为虽不尽合情理，亦自不妨为一世英雄。"陈亮的朋友陈付良把陈亮的事功思想概括为：

"功到成处，便是有德，事到济处，便是有理。"（《止斋文集·答陈同甫》）

就是说，陈亮做到了把动机和效果统一起来考察，以之作为是非的标准。叶适对陈亮和朱熹的辩论作了很高的评价。他说：

"同甫既修皇帝王霸之学，上下二千余年，考其合散，发其秘藏，见圣贤之精微常流行于事物，儒者失其指，故不

足以开物成务。其说皆今人所未讲，朱公元晦意有不与而不能夺也。”（《龙川文集序》）

叶适认为陈亮的“王霸之学”的核心是天理不在事外，道“常流行于事物”的唯物主义，而且也是朱熹之流不可否认的，这是看到了争论的本质。事实上，叶适与陈亮也是互相发明的。如他在批判儒家义利观的时候就指出：

“仁人正谊不谋利，明道不计功。此语初看极好，细看全疏阔。古人以利与人而不自居其功，故道义光明。后世儒者行仲舒之论，既无功利，则道义者，乃无用之虚语尔，然举者不能胜，行者不能至，而反以为诟于天下矣。”（《序目》卷二十三，《汉书》三）

即是说，“仁义”必须通过功利表现。古人只是提倡不计私利，而汉儒以后则把功利与仁义对置起来。没有功利的仁义，岂不成了无用的虚语！这种针锋相对批判是很有力的。

当然，陈、叶的思想并未完全摆脱唯心主义；而其立足点仍然在于贡献封建王朝的“中兴”之策，但如陈亮在和朱熹进行论战时摆出的“堂堂之阵，正之旗”，和那种搏击“风雨云雷”、“龙蛇虎豹”，“推倒一世之智勇，开拓万古之心胸”（《又甲辰答书》）的战斗精神，却为明清之际冲破理学桎梏的启蒙主义思潮的代表人物，做出了榜样。

第六节　明清之际自然哲学的创立者方以智的哲学思想

方以智及其“质测通几”论

方以智（公元1611—1671年），字密之，号曼公，安徽桐城人，崇祯时登进士第，官翰林院检讨，明亡，变名为吴石公，别号愚道人，流落岭南一带，以卖药

为生。南明桂王流亡政权建立以后，他抱着反清复明的理想投奔，任詹事府左中允，充经筵讲官，后因不为阉官所容而隐退。嗣后，南明覆亡，他又因抗拒清军缉捕而剃度出家，更名大智，字无可，别号弘智、药地、极丸、浮庭、愚者大师等，潜隐山林，从事科学、哲学和佛学的研究和著述。

方以智青年时曾与陈贞慧、吴应箕、侯方域等人领导了由进步知识分子结成的复社对阉党的斗争，时人称为“明季四公子”。他不仅是力主改良的政治活动家，而且淹贯天文、地理、律数、医药和经、史、文学、音韵、书画、音乐等多种知识。他的理论贡献在于，“坐集千古之智”，并“借泰西为剡子”，把他所掌握的古今中外的自然和社会知识，烹炮于一炉，进行“函雅故，通古今”的综合批判工作，凝炼出一套崭新的自然哲学体系。他亦因而成为中国哲学史上自觉地建立起哲学和自然科学联盟的唯物主义哲学家。但他晚年却表现了向唯心主义的退化。他的主要著作有《通雅》、《物理小识》、《药地炮庄》、《东西均》、《易余》、《性故》、《一贯问答》、《愚者智禅师语录》等。

方以智把知识分为“质测”、“通几”、“宰理”三大部类。他说：

> “考测天地之家，象数、律历、音声、医药之说，皆质之通者也，皆物理也。专言治教，则宰理也。专言通几，则所以为物之至理也。”（《通雅·文章薪火》）

“质”指“质测”。“物有其故，实考究之，大而元会，小而草木蠢蠕，类其性情，征其好恶，推其常变，是曰质测。”（《物理小识·自序》）“质测”之学概指自然科学，任务是考究自然界万事万物的属性和规律。“宰理”是指政治教化和伦理道德一类的社会知识。“几”是指事物变化的内在的必然性和根据。“通观天地，天地一物也。推而至于不可知，能以可知者摄之，以费知隐，重立一实，是物物神神之深几也。寂感之蕴，深究其

所自来，是曰通几。”（同上）“通几”是深究天地万物静动变化的“至理”，即最一般的规律。“通几”之学概指哲学。方以智对自然知识和哲学的关系作了辩证的分析。他说：

> “质测即藏通几者也。有竟扫质测而冒举通几，以显其宥密之神者，其流遗物。”（同上）“通几护质测之穷”（《愚者智禅师语录·示中履》），“不可以质测废通几，不可以通几废质测。”“或质测，或通几，不相坏也。”（《物理小识·总论》）

自然科学里面包含着哲学；而哲学又指导自然科学的深入研究，两者相互依存，不是绝对对立的。他认为，那些排斥自然科学单凭主观幻想去创造什么体系、规律，以显示自已学问宏大精深的人，只能是脱离实际的空谈家。

基于对自然科学和哲学有机联系的观点，方以智对执泥政治论理的传统的儒家哲学进行了批判，指出：

> “儒者守宰理而已。圣人通神明，类万物，藏之于《易》，呼吸图策，端几至精，历、律、医、占，皆可引触，学者几能研极之乎？”（《物理小识·自序》）“宋儒惟守宰理，至于考索物理时制，不达其实，半依前人。”（《通雅》卷首一）

“呼吸图策，端几至精”，是说作《易》者对《河图》、《洛书》反复研究，能精通事物最精微的道理。方以智这里借对作《易》者的褒扬，批判了儒者尤其是宋儒的迂腐、狭隘、空疏。

对于西方传进来的零星的自然科学知识和哲学，方以智采取了分析批判的态度。他说：

> “万历年间，远西学入，详于质测而拙于言通几；然智士推之，彼之质测，犹未备也。”（《物理小识·自序》）

这是说，西方文化，自然科学与哲学不平衡。“泰西质测颇精，而通几未举”（《通雅》卷首二），自然科学比较邃密，而哲学不甚高明。然而从哲学与自然科学的辨证法来看，西方的质测之学也并不完备。他曾经批评过利玛窦的地圆之说不足服人（见《曼寓草》下）。他认为这是造成西方一面讲科学，一面又信奉基督教神学的矛盾现象的原因。他说：“所谓大造之主，则于穆不已之天乎？彼详于质测而不善言通几，往往意以语阂。”（《物理小识》卷一）就是说，西人所讲的造物主，原不过是“于穆不已”的自然界，只是由于不懂自然哲学而作了错误的论断。

在质测、通几的问题上，方以智主张认真总结前人的认识成果，加之扬弃、发展。他说：“古今以智相称，而我生其后，考古所以决今，然不可泥古也。……生今之世，承诸圣之表章，经群英之辩难，我得以坐集千古之智，折衷其间，岂不幸乎！”（《通雅》卷首一）方以智正是以这种批判精神，“考古决今”，冲破了理学家“守宰理”、“空穷其心”的藩篱，建立了崭新的自然哲学体系。他的自然哲学，代表了十七世纪中国启蒙主义学术思潮的新方向。

“盈天地间皆物”的本体论

作为自然科学家，方以智广泛荟集了我国从汉到明末各种自然知识和有关传说，写成了《物理小识》这部科学著作。这部书反映了他早期通过对自然科学知识的抽象而形成的科学哲学观。

首先，在宇宙的本质问题上，方以智提出了“盈天地间皆物也”、“天地一物也”的命题，论证了宇宙万有的本质是物质的。他说：

> “盈天地间皆物也。人受其中以生，生寓于身，身寓于世。所见所用，无非事也，事一物也。圣人制器利用以安其

生，因表里以治其心，器固物也，心一物也。深而言性命，性命一物也。通观天地，天地一物也。”（《物理小识·自序》）

这里所说的“物”，并非指物质一般，但已经近似于物质一般。这个认识是通过对传统的“气”范畴的分析完成的。他说：

“世惟执形以为见，而气则微矣。然冬呵出口，其气如烟；人立日中，头上蒸歊，影腾在地。考钟伐鼓，窗棂之纸皆动，则气之为质，固可见也。充一切虚，贯一切实，更何疑焉？”（《物理小识》卷一）

“一切物皆气所为也，空皆气所实也。”“虚，固是气；实形亦气所凝成者，直是一气而两行交济耳。”（同上）“气形于天曰五运，产于地曰五材，七曜列星，其精在天，其散在地，故为山为川，为鳞羽毛介草木之物，声色臭味，别其端几。”（同上，《总论》）

这都是说，宇宙万有，从虚空到实物，都是“气所为也”。“天以气为质”，“地以质为质”（同上），而“质皆气也”。（同上书，卷一）世界统一于气，而气又是物质的。方以智正是通过把气作为物质一般而论证了世界的物质属性的。

其次，在宇宙的存在方式问题上，方以智提出了“宙轮于宇”的命题，表达了时间和空间是宇宙万有的存在方式的思想。他说：

“以推移之宙消贪心，以规矩之宇辨物则，而一万俱毕矣，去者已去，来者已来，今又逝也，贪执何为？……灼然宙轮于宇，则宇中有宙，宙中有宇，春夏秋冬之旋轮，即列于五方之旁罗盘，而析几类应，孰能逃哉？”（同上书，卷二）

“地在天中，毬也，四周六合，各以所履为下，首立为

上，气鼓之为然，渐陁以转，人如蚁不知耳。南北极与天应，枢纽不动，而时时气交”。“地心之中，非实块也，半土半水，金石杂之。……内亦有气旋转，与外气相应，故海之潮汐应月。”（《东西均·源流》）

“地在天中，如豆在脬，吹气则豆正脬中，故不坠。”（《东西均·所以》）

“宙”指古往今来，即时间；“宇”指上下四方及中央，即空间。“宇中有宙，宙中有宇”，时间和空间的关系是不可以分割的。时间在空间中旋转、流逝，现在变为过去，未来变为现在。四时、五行及与此相类的万物，无一例外地随着时间的流逝而变化，这叫做“宙轮于宇”。这里明显地透露了时间和空间是宇宙万有的存在方式的思想。在方以智看来，地如球状，悬浮于天中，它以南北极为轴，在气的鼓动下“渐陁以转”。这种观点，对于西方唯心主义形而上学鼓吹的“第一推动力”的说教，是一个有力的批判。

再次，方以智提出“空气、形、光、声”是“气”的四种表现形式，反映了他关于物质存在方式多样性的思想。他说：

“气凝为形，发为光、声，犹有未凝形之空气与之摩荡、嘘吸。故形之用，止于其分；而光、声之用，常溢于其余。气无空隙，互相转应也。”（《物理小识》卷一）

“气凝为形，蕴发为光，窍激为声，皆气也。而未凝、未发、未激之气尚多，故概举气、形、光、声为四几焉。”（同上）

即是说，形、光、声和空气，都是作为物质载体的“气”互相转应而表现出的四种基本形态。这种“四几”说，尽管远没有概括物质运动的多种形态，但从物质的“物理的运动”而言，却可以说是一个基本的概括。“四几”说的哲学贡献在于：反映了物质和运动不可分的思想；物质存在方式多样性的思想和物质永恒地

处于"流转"之中、不死不灭的思想。诚如他后来总结的："考其实际，天地间凡有形者皆坏，惟气不坏。"（《东西均·所以》）

综上可见，方以智的自然哲学体系，实质上是以实证科学为基础的气一元论。由于他把气与空气相区别，使得他的气一元论已经达到了近似于唯物主义的物质一元论的思维水平。

"相反相因"的辩证方法论

方以智自然哲学的一个显著特点，是始终自觉地围绕对立统一原则进行思维。他不仅揭示了物质载体的气的物理运动形态，而且初步探索了这种气的运动本源及规律性，从而推进了古代辩证法的发展。

首先，方以智提出了"凡相因者皆极相反"的命题，论证了"尽天地古今皆二"的矛盾普遍性。他说：

"吾尝言天地间之至理，凡相因者皆极相反。……所谓相反相因者，相捄相胜而相成也。昼夜、水火、生死、男女、生克、刚柔、清浊、明暗、虚实、有无、形气、道器、真妄、顺逆、安危、劳逸、剥复、震艮、损益、博约之类，无非二端。……千万尽于奇偶，而对待圆于流行。夫对待者，即相反者也。"（《东西均·反因》）

方以智在这里列举了"昼夜"、"安危"、"博约"等近二十对范畴，说明了自然现象、社会现象以及精神现象无不是相反相因的。所谓相反相因，就是相互依存（"捄"）、相互对立（"胜"）的矛盾统一（"相成"）。方以智把事物的对立统一看作是天地间之"至理"，这是相当深刻的。方以智还进一步对这种观点进行了论证。他说：

"一切法皆偶也。"（《药地炮庄·齐物论评》）"且举大较言之，阳清阴浊，至相反也。霄壤县判而玄黄相杂，刚柔敌应而律吕协和，雌雄异形而牝牡交感，可不谓相因

乎？水湿火燥，至相反也。坎离继乾坤立极，上、下经皆终水、火；民用甚急，刻不相离；人身之水火交则生，不交则病，可不谓相因乎？……吉凶、祸福，皆相倚伏。生、死之几，能死则生，狗生则死。静沉动浮，理自冰炭，而静中有动，动中有静，静极必动，动极必静。有一必有二，二本于一。岂非天地间之至相反者，本同处于一原乎哉？”（同上）

这是说，阴阳相反而形成天地；声音的刚柔配合而成为动听的音乐；水火相交，成为立身、求生的根本；吉凶、生死，动静、沉浮，无不你中有我，我中有你，矛盾双方“本于一”、处于“一”的统一体中。譬如“弓之为弓也，非欲张之乎？然必弛之养其力，乃能张之尽其用。”（《东西均·张弛》）弓就是张与弛的矛盾统一体。他反对“丧二求一”和“执二迷一”（《药地炮庄·齐物论评》）即否认对立和否认统一的形而上学矛盾观。这些思想一扫程朱理学“破作两片”的片面性，是对矛盾的普遍性、统一性以及相反性原理的深刻发挥。

其次，方以智提出了“凡运动，皆火之为也”的命题，表明他已经有了事物运动的源泉在于内部的矛盾性的思想。他说：

“上律天时，凡运动，皆火之为也，神之属也。”“天道以阳气为主，人身亦以阳气为主。阳统阴阳，火运水火也。生以火，死以火，病生于火，而养身者亦此火。”（《物理小识》卷一）

“天恒动，人生亦恒动，皆火之为也。”“水湿火燥，相反甚明，本一气也，而自分阴阳。”（同上）

水与火，是一对矛盾。就其属性言，火属阳，水属阴，一气分为阴阳二端。根据天道以阳气为主的原则，阳动阴静，所以“气动皆火”，火是事物运动变化的内在源泉。理学家认为事物的运动在于“理”，方以智从水火阴阳的角度，肯定事物变化的原因在

于事物的内部，而矛盾的主要方面起决定作用，否定了形而上学的外因论，这是他对辩证法的一个重要贡献。

"圆∴三点"的形而上学归宿

方以智并没有能把"相反相因"的思想贯彻到底，他由于把"天地间之至相反者，本同处于一原"夸大为绝对而陷入了善恶、是非不分，同为"混沌"的相对主义形而上学。他说：

> "两间无不交，则无不二而一者，相反相因，因二以济，而实无二无一也。"（《东西均·三征》）

> "老子曰：'反者道之动'，非止训复也。阴阳五行，翻复颠倒。小即大，彼即此，中即艮，生即不生，有即无有……。当下知反因即正因矣。"（《东西均·反因》）

从"相反相因"到"反因即正因"，从"无不二而一"到"无二无一"，正是方以智对《老子》和佛教中形而上学思想的继承和发挥。《老子》认为，阴阳、有无统一于"道"，"道"是超出阴阳、有无之上"独立不改"的实体；佛教华严宗的"三谛"说认为，"俗谛"、"真谛"、"中谛"三者，"中谛统真、俗二谛，……俗谛立一切法之二，即真谛泯一切法之一，即中谛统一切法之一即二，二即一也。"（《东西均·全偏》）方以智亦认为，在一切相对的事物之上还有一个超时空的绝对。他说：

> "因对待谓之反因，无对待谓之大因。然今所谓无对待之法，与所谓一切对待之法，亦相对反因者也，但进一层耳！……有天、地对待之天，有不可对待之天；有阴、阳相对之阳，有不落阴、阳之阳；有善、恶对待之善，有不落善、恶之善。故曰：真天统天、地，真阳统阴、阳，真一统万、一，太无统有、无，至善统善、恶。'统'也者，'贯'也，谓之'超'可也，谓之'化'可也，谓之'塞'可也，谓之'无'可也。无对待在对待中，然不可不亲见此无

对待者也。”（同上，《反因》）

这是说，从自然、社会现象看，“阴”、“阳”、“善”、“恶”等无不是相反相因的。此外，现象世界和本体世界也存在着相对和绝对的相反相因。但绝对的一面本身是绝对的、无对待的。也就是说，本体世界自身是超时空的、孤立无待的。尽管他承认无对待（绝对）在对待（相对）中，但他却更强调一个离开相对的绝对的存在，这便倒向了形而上学。

方以智把他的这种思辨原则表述为“∴”（读作伊），亦即“圆∴三点”说。他说：

> “圆∴三点，举一明三，即是两端用中，一以贯之。盖千万不出于奇、偶之二者，而奇一偶二即参两之原也。上一点为无对待、不落四句之太极，下二点为相对待、交轮太极之两仪。……总来中统内、外，平统高、卑，不息统艮、震，无着统理、事，即真天统天、地，真阳统阴、阳，太无统有、无，至善统善、恶之故。无对待在对待中。设象如此，而上一点，实贯二者而如环，非纵非横而可纵可横。”（《东西均·三征》）

所谓“两端用中，一以贯之”，“奇一偶二即参两之原”，方以智用《易》数图解为“╋”、“☲”。前图“奇贯偶中，一纵一横，即表直祾脲轮之象，即表一贯二端之理。”（《易余》）后图“奇偶之两，中节藏参”（同上），表示奇偶、虚实相参。把这种一、二、三，奇、偶、中的交互关系模拟出来便是“∴”图。“∴”图形象地表明，上一点是无对待的“太极”，或称“中”、“平”、“不息”、“无着”、“真天”、“真阳”、“太无”、“至善”等一切超越于两端之上的绝对；下面二点表示“太极”所生的“两仪”，亦即“内外”、“高卑”、“艮（静）震（动）”、“理事”、“天地”、“阴阳”、“有无”、“善恶”等一切相矛盾的事物。“．”与“‥”的关系是绝对与

相对的关系。一方面绝对存在于相对之中；另一方面绝对"统"相对、"贯"相对，实际是超越于相对之上。即是说，二者的关系既有辩证的一面，又有形而上学的一面，而后者是根本的。

方以智又把"圆∴"说表述为"统、泯、随"。他说：

"明天地而立一切法，贵使人随；暗天地而泯一切法，贵使人深；合明暗之天地而统一切法，贵使人贯。……暗随明泯，暗偶明奇，究竟统在泯、随中，泯在随中。三即一，一即三，非三非一，恒三恒一。"（同上）

这里的"统、泯、随"范畴，也就是佛教华严宗中道观的翻版。"泯"指否认客观事物及其对立差别的存在；"随"指肯定客观事物及其对立差别的存在；"统"是存在于"泯、随"之中又凌驾于"泯、随"之上的非泯非随，即泯即随。一即三，三即一，"合明暗而统一切法"，这是貌似辩证法的形而上学。

为了论证"统、泯、随"理论，方以智又提出了"交、轮、几"范畴。他说：

"交也者，合二而一也；轮也者，首尾相衔也。……几者，微也、危也，权之始也，变之端也。""交以虚实，轮续前后，而通虚实、前后者曰贯，贯难状而言其几。"（《东西均·三征》）

"交"指矛盾对立双方的同一；"轮"即轮回，指对立双方循环往复地相互转化；"几"指事物转化的微妙契机、端始。方以智认识到矛盾合二而一，相互转化是一个（"前后"）过程，贯穿过程始终的是"几"，它产生于事物本身的矛盾性。正如他说的："并育不相害，而因知害乃并育之几焉；并行不相悖，而因知悖乃并行之几焉。"（《易余》）"几"的萌生与流行，正是矛盾统一体中的"害"、"悖"等否定因素的作用，这是符合辩证法思想的。但是"交、轮、几"的实质是"交、轮"，所谓"两间无不交，无不二而一"，"轮之贯之，不舍昼夜，无住无

息，无二无别。”（同上）即是说，矛盾双方无条件、无休止地转化着，没有常住性，从而没有质的规定性，因而也是不真实的。他说：

“混沌生于有，开辟生于无。混沌非终无，开辟非始有。有无不可分，而强分之曰：未生以前，有在无中；即分以后，无在有中。……一寒一暑，一此一彼；无寒无暑，无彼无此，犹折简梵本也。”“统、泯、随之交、轮、几，亦指端之楼阁耳。”（同上）

“折简梵本”指古代典籍和佛经。这是说，有无、寒暑、彼此等，到底孰是孰非，犹如简册和梵本上记载的，凭什么去辨别呢？它们本来是“合二而一”的，“同归于尽，同归于不尽”，都是妙不可言的“混沌”、“一”。“统、泯、随”和“交、轮、几”，原也不过是毫无现实基础的虚玄的概念，这与“圆∴”说是完全一致的。

“心物交格”、“知至而以知还物”的认识论

与唯物主义的本体论相一致，方以智在认识论上也坚持了唯物主义，并且以自然科学和辩证思维为基础，在认识的对象、来源、方法、目的等问题上提出了一些新命题，发展了唯物主义认识论。

首先，方以智肯定了认识的对象是客观世界，是掌握客观事物的规律性。他说：

“究竟一际相应之实相，茶则茶，饭则饭，山则山，水则水，各事其事，物其物，如手其手，足其足，而即心其心，未尝有意曰吾持时贯心于手，行时贯心于足也，此天地之一贯也。……只学天地，便为直捷。”（《一贯问答》）

“天与地交，人与天交，天生人是顺，人学天是逆，交则为爻，爻即是学。”（同上）“圣人曰：人在此天地间，则学天地而已矣。”（《东西均·奇庸》）

在方以智看来，“盈天地间皆物”。人在天地之间，所见所闻，无非事物。从饮食到山水，无不贯通于天地之间，无不与人发生联系，学天地也就能认识整个世界。认识也是认识天人之间的联系，即规律性。他说：

“自然之理，自然之候，固表自然之法者也。”（《语录·胠箧篇评》）“天道自东而西，星历自西而东，地之阳气自南而北，地之阴气自北而南”（《物理小识·总论》），“此中之秩序条理，随在毕具，随物可征。”（《语录》卷三）

“天示其度，地产其状，物献其则。”“见其物宜，俯仰远近，极事通变，此学而不厌者，真绝学也。本末源流，知则善于统御。舍物则理亦无所得矣，又何格哉？”（《物理小识》卷一）

这就是说，天上的星辰，地上的万物，往来的变迁，都呈现出“秩序条理”（“则”），有规律性可寻，所谓“绝学”，就是“俯仰远近”，掌握事物的“本末源流”，“极事通变”以“统御”万物。“星辰何以明？雷风何以作？动何以飞走？植何以荣枯？噫，怪极矣！……变亦有极乎？变极自反乎？”（《物理小识·总论》）离开了物就无法认识。所谓“质测”、“通几”，就是指认识事物的具体规律和最一般规律。

其次，在认识的来源问题上，方以智批判了先验论，提出了“学而后知”的观点，肯定了人的认识能力的无限性。他说：

“真智、内智，必用外智。……寓内之方言、称谓、动植、物性、律历、古今之得失，必待学而后知；其曰本自具足者，犹赤子可以为大人也。”（《东西均·道艺》）“人之生也，自赤子不能求其母，自是而进，皆学而后能之，无所不学则无所不能。”（《东西均·译诸名》）

所谓“真智”、“内智”，指唯心论者所说的生与俱来的“良

知、良能”。这是说，“真智、内智”只是一种认识能力，必须在认识客观事物规律的基础上才能发挥作用。社会知识、自然知识，都是学而后知、学而后能的。那种“本自具足”的理论，就象把婴儿混同于成人一样，实际上婴儿连自己的母亲都不知道。什么是学呢？方以智说：

> “学也者，觉悟交通、诵习、躬效而兼言之者也。”（《通雅》卷一）“吾所读书，玄黄五彩之编，万物短长之籍。”（《东西均·不立文字》）

所谓“学”，既是指诵习典籍，又是指学习实际、学习大自然，觉悟事物之间的内在联系。他还说：

> “‘以有涯之生而必求全为无涯之知，何为乎？’此言是也。不知能公全者，于一源头知沃焦，于地心中知众源，圣人岂数万物而知其数、备其变乎？烱一函前之簪藩，则无不烛耳。”（《东西均·全偏》）

意思是说，人生有涯而知识无涯，这话是对的。但是他并不知道人们可以依据事理，进行因小见大，由此及彼的推理。这种肯定人的认识能力能动性的思想是十分可贵的。

第三，在认识方法问题上，方以智提出了“心物交格”的认识原则和善疑、归纳、演绎、类比、推理等认识方法。前人言“心”，多是根据孟轲“心之官则思”的论断，以心为思维器官。方以智则在《物理小识》中根据生理知识，区别了心、肝、脑的不同功能，指出脑是“藏受”感知、“令五官四体动觉”、决定人“智、愚”的思维器官。他认为，人类的最大特点是“神于知故”，“能通天地万物”，知其原，识其性，就在于“心物交格而享其通”。他说：

> “理以心知，知与理来。因‘物则’而后交格以显，岂能离气之质耶？”（《物理小识》）卷一）

“心”指认识的主体，“心物交格”是指认识的主体和客体交互

作用，二者不可以相离。他说：

“病于言物者；好奇之士，好言耳目之所不及，附会其说，甚则构虚骇人；其拘谨者，斤斤耳目之前，外此则断然不信，其蔽均也。”（《物理小识·总论》）

“病于言物”者的唯理论和拘谨于物者的狭隘经验论，都是犯了片面性的蔽病。这个批评是正确的。

方以智还认为，对前人的认识不能无批判地继承，必须“善疑”。他说：

“善疑者，不疑人之所疑，而疑人之所不疑。善疑天下者，其所疑，决之以不疑；疑疑之语，无不足以生其至疑。新可疑，旧亦可疑；险可疑，平更可疑。……旧而新者，新遂至于无可新；平而险者，险遂至于无可险，此最上善疑者。入此，谓之正疑。”（《东西均·疑何疑》）

所谓“善疑”，就是要善于从别人不疑的地方发现问题。对前人积累下来的知识，“不可不识，不可不疑”（《通雅》卷一），科学的认识，当从怀疑开始。他说：“吾与方伎游，即欲通其艺也，遇物欲知其名也。物理无可疑者，吾疑之，而必欲深求其故也。”（《通雅·钱序》）他所说的“正疑”就是探求事物之间的联系。譬如新之所以新，旧之所以旧，平之所以平，险之所以险；旧之所以新，险之所以平等等。方以智并不主张怀疑一切。他认为“疑”与“信”是相反相因的。他说：

“人不大疑，岂能大信？然先不信，又安能疑？疑至于不疑，信至于不信，则信之至矣。”（《东西均·疑信》）

归根结蒂，“信”是“疑”的结果。疑而后不疑，不信而后大信，这便是认识方法上的辩证法。

方以智还认识到，归纳、演绎、类比、推理等逻辑方法，对于认识是不可少的。如他说：“炎黄之所言，《山海（经）》之所称，岂无附会？要当存证以推理，不必拘拘其名与事也。”

（《物理小识·总论》）这就强调了推理论证的重要。再如他关于“盈天地皆物”的命题，就是通过对自然、社会及人的生理器官均属物的论断而归纳出来的；他还特别强调了演绎法在认识中的作用，说：“事不必其事，理则其理矣。”“吾以实事征实理，以后理征前理，有不爽然信者乎？”（《东西均·扩信》）所谓“实事征实理”，“后理征前理”，是指在一定事实和原理的前提下，进行逻辑推演和论证的功夫。

第四，在认识的目的问题上，方以智提出了“知至而以知还物”的命题，强调了理论和实际的关系。他说：

“圣人教人，求实而已。”（《东西均·名教》）“夫气为真象，事为真数，合人于天，而真理不灿然于吾前乎？”（《物理小识》卷一）

“物格而随物佑神，知至而以知还物。”（《物理小识·总论》）

认识的本质是“求实”、求“真理”。所谓“合人于天”，就是实现主观和客观的同一，这是唯物主义的天人关系论。但是，人们求得了真知，并非束之高阁，而是要“以知还物”，用真知去用于物，去改造山河大地。“知至而以知还物”的命题，涵蕴了理论指导实践的深刻思想。

“物因心生”、“人心即天”的唯心主义归宿

方以智的自然哲学体系，无疑地是构筑在科学和唯物主义的基础之上的。但是这个基础并不稳固。特别是他的后期著作《东西均》，反映了他哲学的唯心主义归宿。《东西均》的一个基本观点是认为精神第一性，物质第二性，在哲学基本问题上作了唯心主义的解决。如他说：

“气生血肉而有清浊，气息心灵而有性情。本一气耳。缘气生生，所以为气，呼之曰心。”“世无非物，物因心

生。”（《东西均·尽心》。下引本书，仅注篇名）

“未有天地，先有此心；邈邈言言，则可曰太极，可曰太一，可曰太无，可曰妙有，可曰虚满，可曰实父，可曰时中，可曰环中，可曰神气，可曰烟煴，可曰混成，可曰立同。以其无所不禀，则谓之为命，以其无所不生，则谓之为心。以其无所不主，则谓之为天。”（《译诸名》）

“人之有心也；有所以为心者；天地未分，有所以为天地者。……谓未有天地，先有此心，可也，谓先有此所以者也。”“所以者，先天地万物，后天地万物，而与天地万物烟煴不分者也。既生以后，则所以者即在官骸一切中，犹一画后，太极即在七十二、六十四中也。”（《所以》）

这都是说，天地万物生于“心”，或称“所以”。未有天地之前，“先有此所以者也”。“所以”是指产生天地万物的最后原因。如果从“所以”与“天地万物烟煴不分”的角度理解，可以推论“所以”即是“几”。问题在于，方以智明确地表示，“所以”是“公因”，是“理”，是“公心”。他说：

“气也，理也，太极也，自然也，心宗也，一也，皆不得已而立之名字也。圣人亲见天地未分前之理，而以文表之。”“天以心予人，人心即天，天以为宗即心以为宗也。有因、无因，何说说为？又安知有因、无因之为大因、公因耶？……吾析表之而便其号曰所以。”（《所以》）

又说：

“因言气理，而质论、通论之，皆归一心。”（《东西均·声气不坏说》）“谓之心者，公心也。人与天地万物俱在此公心中。”（《象数》）“概以质言，有公心，有独心；……独心则人身之兼形、神者，公心则先天之心而寓于独心者也（《译诸名》）

所谓“公因”、“公心”都是“天地未分前之理”，这实际是一

种先天精神的"理"生天地万物的客观唯心论。

方以智归宿于唯心论既有认识论根源，又有社会政治根源。以认识论根源言，方以智看到了孔、孟、老、庄、名、墨、释、理等传统哲学的偏蔽，企图建立一个超越诸家之上的绝对的体系。但是，他所选择的方法不是辩证法，而是形而上学相对主义。对于传统哲学他不是进行辩证的否定，而是调合、熔荟诸家，他本人并没有跳出传统哲学的羁绊。由于他把矛盾同一性的一面夸大为绝对，于是便把有、无，本、末，体、用，名、实，心、物，理、气，道、器，空、法等各对范畴混而为一，所谓"器固物也，心一物也"，"性命一物也"，"离物无心，离心无物"（《三征》），调和物质和精神，再把精神物化为超自然、超社会而又统贯、主宰自然和社会的绝对。他所谓的《东西均》，就是调和东、西而又超越于东、西的"公均"、"统均"、绝对真理体系。依方以智的逻辑，这个绝对真理体系也还是相对的，穷其根本，则是绝对的虚无。正如他所说：

"明心者，明此无善恶、不生灭之心……；养气者，养此无清浊、不生灭之气……；穷理者，穷此无是非、不生灭之理。明至无可明，养至无可养，穷至无可穷，则又何心、何气、何理乎？"（《所以》）

"理也，气也，心也，俱可忘言，俱无不可言，又何拣择乎？"（《声气不坏论》）

"……自信本无一法之心而随我立法。远征诸近，近征诸远；大征诸小，小征诸大；实征诸虚，虚征诸实；彼征诸此，此征诸彼，扩信决疑，当疑撄宁而信乎疑始。始若不疑，惟有一笑，笑无远近、大小、虚实、彼此矣。征何征？何征，其至征乎？"（《疑信》）

所谓现象世界，原来都是"随我立法"，都是绝对理念的心派生的，面对它们，"惟有一笑"而已。

以社会政治根源言，明清之际是一个矛盾杂陈的时代。方以智的经国抱负既不能为当时的社会所容，晚年的遭际，又使他退出了时代的思潮。他的立场决定了他不愿意为农民政权服务，又不愿降顺满清政权，又不能在南明政权立足，只好遁迹空门，出世间一切法之上，恰如圆∴三点，上面一点和下面二点代表了晚年的他和现实之间的关系。方以智在《东西均开章》和《东西均记》中表明了自己的心迹。他借"何何先生"之语说："斯世傭世也！语，则傭于语；不语，则傭于默。惟其所适，偷以自匿。"他意识到了"我非昨日之我"，希望他"烹饪"出来的一套理论能起到"坐收无为之治"的作用，这自然是自欺之言。

方以智与王夫之是好友，他的自然哲学曾给王夫之提供了丰富的资料。他也曾再三拉王夫之出家为僧，但都被王夫之拒绝了。对宋明道学进行全面的批判总结的任务，自然历史地落到了王夫之肩上。

第七节　明清之际宋明道学的全面批判总结者王夫之的哲学思想

王夫之及其政治思想

王夫之（公元1619—1692年），字而农，号姜斋，湖南衡阳人。因他晚年隐居在衡阳石船山麓从事著述，时人又称船山先生。王夫之是我国明清之际启蒙主义思潮的杰出代表和伟大的唯物主义思想家，他以其艰苦卓绝的精神，通过对历史上儒、释、道三大思想体系及其曼衍的各流派，尤其是宋明道学的全面解剖、扬弃和批判，继承并发展了唯物主义和辩证法思想的优秀传统，在我国这块熟透了的封建经济基础上，建立了一个别

开生面的元气本体的朴素形态的辩证唯物论体系①。

王夫之出身于一个庶族地主阶级知识分子家庭，从小接受儒家思想的薰陶，梦幻着借助科举的阶梯，跻身于统治阶级行列，做出一番经纬天地的事业。但是，历史潮流却把他卷进了阶级斗争和民族斗争的旋涡。他先是仇视农民革命而拒绝和逃避农民武装的邀请；清兵入关南下时，他在衡山又组织武装抗清活动；失败后，他又去投奔南明永历政权，志在扶助南明匡复中原。但南明只任他为行人司“行人介子”之职，并没有重用他。南明的颓废和腐败，使他丧失了寄托和希望，终于怀着“人间难挽是斜阳”的惆怅心情，回到湖南。嗣后因避侦缉，他辗转流亡于湖南苗、瑶等兄弟民族居住的地区达三年之久。这段曲折的经历，对于他哲学思想的成熟，起了决定性影响。“陆子静出而宋亡，其流祸一也。”（《张子正蒙注·乾称下》）在江山易主的现实面前，他只能以笔作枪，在思想战场上对宋明道学的流祸“伸斧钺于定论”。（《读通鉴论》卷五）他凭着丰富的学识，满怀对故

---

①此处立论，多本时贤。如：任继愈先生说：“可以说他（王夫之）在某种意义上达到了朴素唯物论和朴素辩证法相结合，而将中国古代的辩证法思想发展到一个高峰。”（《伟大的唯物主义者王夫之》）肖萐父先生说：王夫之“对宋明哲学乃至整个古代哲学的批判总结，以其广度和深度，以其在批判中建立的朴素唯物辩证法的理论体系的成熟形态，逻辑地标志着宋明道学这一哲学发展圆圈的终结”。（《中国哲学史》）第五编第四章）作者亦以为，任何事物都是一个过程。辩证唯物主义本身，也有朴素与科学之分。朴素，言其唯物论和辩证法在时代和阶级利益制约下，没有实证科学作依据，而且不能贯彻到社会历史观方面去，因而不能彻底，但并不排除两者的有机结合；这种结合，正是发展为科学的辩证唯物主义的必然环节。科学的辩证唯物主义则是在现代大工业生产条件下由无产阶级革命导师创建的、唯一科学的、彻底的唯物主义。

国的情思，对历史经验和明朝覆亡的惨剧教训进行了艰巨的理论总结。王夫之的著作很丰富，后人辑有《船山遗书》。其中以《周易内传》、《周易外传》、《尚书引义》、《读四书大全说》、《张子正蒙注》、《思问录》、《老子衍》、《庄子通》、《续春秋左氏传博议》等最能反映他的哲学思想。

恩格斯在《卡尔·马克思〈政治经济学批判〉》中指出："即使只是在一项单独的历史实例上发展唯物主义的观点，也是一项要求多年冷静钻研的科学工作，因为很明显，在这里只说空话是无济于事的。只有靠大量的、批判地审查过的、充分地掌握了的历史资料，才能解决这样的任务。"恩格斯虽然旨在阐明无产阶级只有通过对历史遗产作了严格的审查批判，并充分地掌握这些资料，才能创立科学的辩证唯物主义理论，但是借以认识王夫之对中国哲学的杰出贡献，也是有指导意义的。王夫之不仅批判地继承了丰富的历史遗产和当代他所能接触到的自然知识，而且亲自参加过政治实践和社会调查，也有机会进行冷静的钻研，这就足以使他成为明清之际唯物主义新高潮中的佼佼者。

"虚空即气"
"理依于气"
的本体论

在自然观方面，王夫之通过对佛、老的"真如本体"和"无中生有"论的批判，以及对道学家的理本论和理气二本论的批判和扬弃，继承了事功学派和明代罗钦顺、王廷相等人的思想资料，吸取了当时的自然科学成果，较完善地阐述了元气本体论。

首先，王夫之提出了"虚空即气"的命题，肯定并论证了"气"的一般物质属性。他说：

"阴阳二气冲满太虚，此外更无他物，亦无间隙；天之象，地之形，皆其范围也。"（《正蒙注·太和》）

"虚空者，气之量。气弥沦无涯而希微不形，则人见虚空而不见气。凡虚空皆气也，聚则显，显则人谓之有；散则

隐，隐则人谓之无。”（同上）

显然，这是对张载思想的合理部分的继承和发展。意思是说，宇宙空间是气的存在方式。整个宇宙除了阴阳二气以外，什么也没有，也没有无气的绝对空间。气是“无涯”的，又是“不形”的，气之聚散、显隐，都是其不同的表现形式。王夫之进而对宇宙也赋予了无限的内容。他说：

“上天下地曰宇，往古来今曰宙。莫之为郛郭也。……宇宙者，积而成乎久大者也。”（《思问录·内篇》）“天地之终，不可得而测也。以理求之，天地始者今日也，天地终者今日也。其始也，人不见其始；其终也，人不见其终。其不见也，遂以谓邃古之前，有一物初生之始；将来之日，有万物皆尽之终。其愚矣哉！”（《周易外传·未济》）

宇宙概念出自战国《尸子》。王夫之引《周易·系辞上》释其为“久、大”①，即是说，宇宙在时间上没有始点和终点，这就叫“久”；在空间上没有范围（“郛郭”），这就叫“大”。也就是说，无所不在的“气”，不仅在空间上“无涯”，而且在时间上也是无限的。那种以为天地有限的人是愚蠢的。

王夫之力图赋予“气”以“物质一般”的含义。他说：

“人之所见为太虚者，气也，非虚也。虚涵气，气充虚，无有所谓‘无’者。”（《正蒙注·太和》）

这种对虚无的否定，乃是张载“知太虚即气则无‘无’”思想的发展。但是王夫之并没有停留在这一点上，他进而对张载的气观进行了改造。张载说：

“气坱然太虚，升降飞扬，未尝止息，《易》所谓‘絪缊’庄生所谓‘生物以息相吹’、‘野马’者与！”（《正蒙·太和》）

---

①《易·系辞上》：“有亲则可久，有功则可大。”

这是把"气"当作充满大气层的永恒运动的空气。王夫之注释这段话的时候说：

"'生物以息相吹'之说非也，此乃太虚之流动洋溢，非仅生物之息也"。（《正蒙注·太和》）

这就是说，"气"不仅仅是空气，它的基本内含是宇宙中流动洋溢的"实有"。王夫之不仅认为"气"是实有，而且认为与"气"相依的"诚"也是实有。他说：

"太虚一实也。故曰：'诚者，天之道也'。"（《思问录·内篇》）"诚也者，实也。实有之，固有之也。"（《尚书引义·洪范三》）"夫诚者，实有者也。……实有者，天下之公有，有目所共见，有耳所共闻也。"（《尚书引义·说命上》）

"诚者，天之道也，阴阳有实之谓诚"。（《正蒙注·太和》）"诚者，天理之实然，无人为之伪也"。"诚者，物之始终，不择于我之能有是物与否，而皆固然。"（《正蒙·诚明》）

"诚与道，异名而同实者也。""今夫道，古由之，今亦由之；己安之，人亦安之；历古今、人己而无异者，惟其实有之也"。（《尚书引义·康诰》）

王夫之所谓的"诚"，除了具有主观上的心性道德含义之外，这里主要包含两方面的内容：其一是指客观存在的规律性，诚与道只不过名称不同罢了，它们都是不依人的主观意志为转移的客观规律，"二气之运行"、"五行之变化"，都要受"诚"的制约。其二是"无人为"的"实有"、"公有、"阴阳之实"。所以王夫之又说：

"说到一个'诚'字，是极顶字，更无一字可以代释，更无一语可以反形。……尽天地只是个诚，尽圣贤学问只是个思诚"。"唯其然，故知此之言诚者，无对之词也"。（《读四书大全说·孟子·离娄上》）

辩证唯物主义认为，物质的唯一特性是它的客观实在性。王夫之称这种实在性为“诚”，实际上已接近于物质一般的含义。他还借体用范畴来说明这个思想。他说：

“天下之用，皆其有者也。吾从其用而知其体之有，岂能疑哉！用有以为功效，体有以为性情；体用胥有而相需以实，故盈天下而皆持循之道。”（《周易外传·大有》）

“两间之有，孰知其所自昉乎？无已，则将自人而言之。今我所以知两间之有者，目之所遇，心之所觉，则固然广大者先见之；其次，则其固然可辨者也；其次，则时与相遇，若异而实同者也；其次，则盈缩有时，人可以与其事，而乃得以亲用之者也”。（同上）

此所谓“用”，是指事物的功效和作用。功效总是某种性质的功效，它正是实体的体现。从“广大”者到细微“可辨”者，再到“若异而实同者”、再到人可以体味到并“得以亲用之者”，都是实有之物，这是多么绝妙的逻辑论证！“体用胥有而相需以实”，是说“体”与“用”统一于“实有”。举例言之：

“观变于天地而见其生，有何一之可疑者哉？桐非梓，梓非桐；狐非狸，狸非狐。冬不可使炎，夏不可使寒；蔆不可使杀，砒不可使活”。（《周易外传·大有》）

从天地万物的产生和变化来看，没有一种事物不具有自身的规律和作用。譬如桐树和梓树就不可混同，狐与狸就不可混同；冬不可热，夏不可寒，人参不能用来杀人，砒霜不能用来救命等等。但它们的本质都是“实有”。无论事物的性质和作用如何，都是其自身所固有的，是不依人的主观愿望为转移的。这叫“观化而得其原”（同上），即从万象中抽象出“实有”这一物质本原。

王夫之还从事物的相互依存和联系，论证了“实有”的客观性。他说：

“夫可依者，有也；至常者，生也。皆无妄而不可谓之

[illegible]也。奚以明其然也？既已为人矣，非蚁之仰行，则依地住；非蚓之穴壤，则依空住；非蜀山之雪蛆不求暖，则依火住；非火山之鼠不求润，则依水住；以至依粟已饥，依浆已渴……粟依土长，浆依水成。依种而生，依器而挹，……物物相依。所依者之足依，无毫发疑似之或欺。”（《周易外传·无妄》）

“实有”还可以通过事物的相互依存表现出来。譬如人要生存，就离不开周围的环境和自然资源以及饮食等物质生活资料。而物质生活资料的生产又依赖于产生它的条件。从这种依存关系看“实有”的客观性，是没有丝毫疑窦可以欺瞒的。“其常有而可依者，皆其生而有；其生而有者，非妄而必真。”可见“实有”不是虚妄的，而有其真正的客观实在性。

王夫之还认为，有是绝对的，无是相对的。譬如“言龟无毛，言犬也，非言龟也；言兔无角，言麋也，非言兔也。”（《思问录·内篇》）龟无毛，是相对犬有毛而言；兔无角，是相对麋有角而言，并非指有一个绝对的“无”存在。他对老子的“无”进行了批判：

“老子曰：‘三十辐共一毂，当其无，有车之用’。夫所谓‘无’者，未有积之谓也。未有积，则车之无即器之无，器之无即车之无，几可使器载货而车注浆？”（周易外传·大有》）

《老子》是说，车的辐条安在一个毂（车轮中心的园孔，即插轴的地方）上，要有它的空处才有车的作用。盆碗等器皿，中间是空虚的，才有盛水的作用，因而得出了“无”是根本的结论。王夫之指出，如果没有具体的实有（“积”），只有抽象的“无”，岂不是车也可以盛水，器也可以载物吗？这就把王安石对《老子》的批判发展了一步。

王夫之还从“[illegible]无生灭”的角度，论证了“实有”的绝对

性。他说：

“以天运物象言之，春夏为生，为来，为伸，秋冬为杀，为往，为屈，而秋冬生气潜藏于地中，枝叶槁而根本固荣，则非秋冬之一消灭而更无余也。车薪之火，一烈已尽，而为焰、为烟、为烬，木者仍归木，水者仍归水，土者仍归土，特希微而人不见尔。一甑之炊，湿热之气，蓬蓬勃勃，必有所归；若盦盖严密，则郁而不散。汞见火则飞，不知何往，而究归于地。有形者且然，况其絪缊不可象者乎？”（《正蒙注·太和》）

以自然变化的规律来讲，“生”、“杀”二气是互相包涵的。秋冬之时，“生”气并非被消灭尽净。譬如薪、水、汞等物，经过燃烧、加热，看来都不存在了，实际上都转化成了另一种事物，只是人的目力不能测察了。这证明已很容易。他说：“汞受火煎，无以覆之，则散而无有；面覆其上，遂成朱粉。油薪蒸于空旷，烟散而无纤埃；密室闭窒，乃有煤𤈦。”（《俟解》）自然界这种转化很常见，一物减少，它物则增多；有形物是如此，无形物亦然。他质问唯心主义者，如果实有之物可以消灭，那末它跑到哪里去了呢？如果实有可以凭空产生，那末它又是如何产生的呢？它根源于什么？宇宙又哪里有取之不尽的储存呢？王夫之这种以实证科学为基础的方法论和辩证的思维水平，在当时是无与伦比的。

其次，王夫之提出了“理依于气”的命题，肯定并论证了理与气的辩证统一关系。什么是“理”呢？他说：

“理只是以象二仪之妙，气方是二仪之实。……从乎气之善而谓之理。”（《读四书大全说·孟子·告子上》）

“万物皆有固然之用，万事皆有当然之则，所谓理也。”（《四书训义》卷八）“气之条绪节文，乃理之可见者也。”（《读四书大全说·孟子·离娄上》）

这是说，所谓“理”，乃是事物的自然法则，亦即物质运动的规律。“理”与“气”是什么关系呢？他说：

“理与气互相为体，而气外无理，理外亦不能成其气，善言理气者，必不判然离析之。”（同上，《孟子·尽心上》）

“理与气元不可分作两截，”“故其始之有理，即于气上见理”。（同上，《孟子·离娄上》）“理即是气之理，气当得如此便是理，理不先而气不后”，“气外更无虚托孤立之理也。”（同上，《孟子·告子上》）

“气者，理之依也。”“理气相涵，理入气则气从理也。理气者，皆公也，未尝有封畛器。”（《思问录·内篇》）“理在气中，气无非理。”（《正蒙注·太和》）

这就是说，“气”是“理”赖以存在的基础，没有“气”，也便没有“理”；“理气相涵”、“互相为体”而不可分，天下没有离气之理。这不仅批判了程朱“舍气言理”，去气外求“虚挟之理”的唯心主义谬说，而且还把“理气”看作了一个特殊的复合范畴，把气看作是按规律运动着的物质，这是他在理气关系问题上的一个新贡献。

第三，王夫之提出了“天下惟器”的命题，肯定并论证了“道”与“器”的辩证关系。什么是“道”呢？他说：

“道者，一定之理也。于理上加‘一定’二字方是道。……理是随在分派位置到底。道则不然，现成之路，唯人率循而已”。（《读四书大全说·孟子·离娄上》）

“天下固有之理谓之道。……道自在天地之间，人且合将去，……自人而言之，则现成之理，因事物而著于心者，道也。”（同上，《孟子·公孙丑上》）

“道者，物所众著而共由者也。物之所著，惟其有可见之实也；物之所由，惟其有可循之恒也。”（《周易外传·

系辞上》）

“道者，天地精粹之用，与天地并行，而未有先后者也”。（同上，《乾》）

在王夫之这里，“道”和“理”作为客观存在的普遍规律，有着层次之分。“理”属于最高层次，“道”则是“理”的表现。所谓“一定之理”、“固有之理”、“现成之理”，都是说，“道”是同类事物的共同规律。“道”有“物所众著”——事物普遍表现出来的客观实在性和“物所共由”——事物共同所遵循的客观规律性两个特点。它不是“生天生地”的精神本原，而是以天地万物为体的、“与天并行”的体之功用。关于“道”与“器”的关系，王夫之说：

“天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓道之器也。……无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也。洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币、钟磬管弦而无礼乐之道。则未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。故无其器则无其道，诚然之言也，而人特未之察耳。”（《周易外传·系辞上》）

这段话有理论，有事例，是对“道”与“器”的辩证关系的精粹论证。天地间只有具体的事物。所谓“道”只是这些事物的规律。没有具体事物，也就没有事物的规律。比如，在人类社会初期就没有揖让以传王位之道；尧舜时代行揖让之礼，就没有互相征伐之道；汉、唐时期就没有今日之道。以此类推，将来还有很多道是今日所没有的。又如“射道”、“御道”、“礼乐之道”、“父道”、“兄道”等都产生于有了该事物之后。王夫之非常自负地由此而得出了“无其器则无其道”的结论。王夫之还提出了“尽器则道在其中”（《思问录·内篇》）的命题，肯定了事物

是“道”的存在方式。他还说：

“天下无象外之道，何也？有外则相与为两，即甚亲而亦如父之于子也。而外则相与为一，虽有异名，而亦若耳目之于聪明也。”（同上，《系辞下》）

“象”即“现象”，即“器”。“道”在“器”中，离器无道。这种关系不同于父与子，表现为两体，而是异名同实，表现为体与用的关系。譬如耳目是见闻之体，见闻是耳目之功用。可见道器也是相涵的。他用道器相涵的思想批判了释、老孤悬“道”于形之上，以“道”为了无形质的虚、寂的形而上学唯心论，得出了道器“统之乎一形”（同上，《系辞上》）的思想。这是道器关系问题上朴素辩证的唯物论。

“太虚本动”“气化日新”的辩证发展观

王夫之对儒、道、释及其变种的批判总结和对唯物主义思想资料的继承和发展，还表现在发展观方面，形成了朴素的唯物辩证法的理论形态。

首先，他提出了“太虚本动”的命题，论证了运动是“气”的根本属性。他说：

“虚空即气，气则动者也。”（《正蒙注·参两》）“太虚者，本动者也。动以入动，不息不滞”。“动者，道之枢，德之牖也”。（《周易外传·系辞下》）

“静者静动，非不动也”。（《思问录·内篇》）“方动即静，方静旋动；静即含动，动不舍静。善体天地之化者未有不如此者也。……两间日构而未有宁矣。”（《思问录·外篇》）

“止而行之，动动也；行而止之，静亦动也，一也。而动有动之用，静有静之质，其体分矣。”（《正蒙注·太和》）

这些论述表明：其一，“气”不仅以空间为其存在方式，而且以

运动为其存在方式；气的本质就是“不息不滞”。其二，静是与动相对而言。事实上，“静者静动，非不动也。”行是动，止亦是动，天地之间“未有宁矣”。也就是说，静止是相对的，运动才是绝对的。但是，“动”与“静”各有功用不同，二者存在着质的区别。王夫之针对唯心主义的“主静”说指出，客观世界包括人的思维的运动都是不以人的意志为转移的。他说：“且夫欲禁天下之动，则亦恶从而禁之？”（《周易外传·系辞下》）这是对张载思想合理面的继承的发展。

其次，王夫之提出了“天下之变万，而要归于两端”的命题，论证了阴阳二气的对立统一是事物产生和变化的源泉。他说：

“一气之中，二端既肇，摩之荡之，而变化无穷”，“万殊之生，因乎二气；二气之合，行乎万殊”。（《正蒙注·太和》）“天下之变万，而要归于两端”。（《老子衍》）

“两端者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一也。”（《思问录·内篇》）“上下是两端语，实共一物。”（《读四书大全说·论语·雍也》）“好恶者，两端也，不相杂者也，何云一也？曰：两端者，究其委之辞也；一者，溯其源之辞也。”（《尚书引义·洪范四》）

“两端”即指事物的矛盾对立面。王夫之这里以具体事例说明两端是事物的矛盾关系，而撤除了它的实体性。在他看来，作为物质的气的恒动原因，在于它阴阳二端之间的相摩相荡；大千世界变化不息的最后根源，都在于事物两端的矛盾性。这是对张载“一物两体”思想的发展。王夫之立足于对阴阳范畴的改造，对两端之间的辩证关系作了绝妙的说明。他说：

“阴阳无始者也，太极非孤立于阴阳之上者也”。（《周易内传·发例》）“阴阳之本体，絪缊相得，和同而化，充

塞于两间，此所谓太极也。”（同上，《系辞上》）

“阴阳二气，絪緼宙合。融结于万汇，不相离，不相胜。无有阳而无阴，无有阴而无阳；无有地而无天，无有天而无地。”（同上，《坤》）“此太极之所以生万物、成万理而起万事者也，资始资生之本体也。”（同上，《系辞上》）

“无孤阳之物，亦无孤阴之物。……合两端于一体，则无有不兼体者也。”（《正蒙注·太和》）“故道建阴阳为体，阴阳以道为体，交与为体，终无虚悬孤致之道。”（《周易外传·咸》）

王夫之这里对形而上学的矛盾观进行了批判，改造了传统的“太极”范畴。形而上学认为，“太极”是属于阴阳之上的精神本体，是产生阴阳、动静的本原。王夫之则认为，“太极”是阴阳的合称，“阴阳”是太极的分号。“太极”就存在于“阴阳”之中，它无所不在，是阴阳对立的总法则。既然“太极非孤立于阴阳之上”（《周易内传·系辞上》），这就从根本上否定了形而上学一点论。王夫之还认识到，充满宇宙的阴阳二气，“不相离”——双方不能孤立地存在；“不相胜”——一方不能克服另一方。万事万物都是阴阳两个侧面相交的“兼体”，惟其如此，“太极”才可说是万有世界“资始、资生”的最后根源。

王夫之还进一步批判了邵雍、朱熹“破作两片”的形而上学的“一分为二”论，把阴阳与太极的关系推极于整个客观世界，提出了“合二以一者，即一分为二之固有”的命题，论证了天地间没有“截然对待”之物。他说：

“《皇极经世》之旨，尽于朱子破作两片之语，谓天下无不相对待者耳。乃阴阳之与刚柔，太之与少，岂相对待者乎？阴阳，气也；刚柔，质也。有是气则成是质，有是质则具是气，其可析乎？析之则质为死形，而气为游气矣。少即

太之稚也，太即少之老也，将一人之生，老少称为二人乎？自稚至老，渐移而无分划之涯际，将以何一日焉为少之终而为老之始乎？故两片、四片之说，猜量比拟，非自然之理也。”（《思问录·外篇》）

邵雍的先天象数学把事物说成是“一分为二，二分为四，四分为八……”（《皇极经世·观物外篇》）；朱熹也说“一分为二，节节如此，以至无穷”。（《朱子语类》卷六十七）王夫之认为：“阴阳之化，运之也微，成之也著。小而滴水粒粟，乍闻忽见之物，不能破而析之以划阴阳之畛，斯皆有所翕合焉”。（《尚书引义·太甲二》）无论从现实事例，还是从理论上看，都证明邵、朱之流简单地“破作两片、四片”之说，是主观臆测，不符合客观规律。王夫之提出了自己的一、两观。他说：

“盈天地之间，皆器矣。器有其表者，有其里者，成表里之各用，以合用而底于成。……故合二以一者，既一分为二之所固有矣。”“故夫天下之赜，天下之动，事业之广，物宜之繁，典礼之别。分为阴，分为阳，表里相待而二，二异致而一，存乎其人，存乎德行。德行者，所以一之也”。（《周易外传·系辞上》）

这是说，“合二而一”并非把两个孤立的事物捏合在一起，而是“一分为二”本身所固有的。譬如一事物表里两部分，但却不能把表、里剖开。天下纷纭变化的万事万物，必然分为阴阳、表里，虽然二者相互对立，但却统一于一体。对于这种对立统一的正确认识，在于人具体掌握其规律和实践。正因为这种阴阳、表里的对立统一规律贯彻于纷纭复杂的万事万物之中，所以“多寡、长短、轻重、大小，皆非耦也”（《庄子通·逍遥游》），都不是绝对对立的。他的结论是：“截然分析而必相对待者，天地无有也，万物无有也，人心无有也”。（《周易外传·说卦》）王夫之曾经对他的一、两观有一个概括。他说：

"两间皆阴阳，两间皆道，夫谁留余地以授之虚而使之游，谁复为大圆者以函之而转之乎？其际无间，不可以游，其外无涯，不可以函"。"惟然，非有自外函之以合其离也，非有自虚游之以离其合也"。（同上，《系辞上》）

就是说，天地间充满了矛盾和矛盾的规律。没有谁能制造一个无矛盾的绝对空间，也没有谁能范围乃至泯灭矛盾。矛盾的对立存在于自身的统一之中，而矛盾的统一则成为矛盾对立的基础，这种统一对立关系，是事物发展变化的源泉。

第三，王夫之提出了"气化日新"的命题，论证了作为物质的气的运动规律性。他说

"理者，物之固然，事之所以然也，显著于天下，循而得之。"（《正蒙注·至当》）"气化者，气之化也。阴阳具于太虚絪缊之中，其一阴一阳，或动或静，相与摩荡，乘其时位以著其功能，五行万物之融、结、流、止，飞、潜、动、植，各自成条理而不妄。"（《正蒙注·太和》）

这是说，天地间五行万物的运动变化，都有其固有的规律性；这种规律性是可以认识的。王夫之还特别批判了在运动问题上的形而上学循环论，指出：

"天地之间，流行不息，皆其生焉者也，故曰'天地之大德曰生'。"

而唯心主义者却不懂得"一往一来而往来不一"的道理，把往来不息说成是"轮回"，这是不懂得天地之间的"化机之妙"。（《周易外传·系辞下》）他说：

"天地之道不易，而天地之化日新"。"质日代而形如一，无恒器而有恒道也。江河之水，今犹古也，而非今水之即古水；灯烛之光，昨犹今也，而非昨火之即今火也。……爪发之日生而旧者消也，人所知也；肌肉之日生而旧者消也，人所未知也。"（《思问录·外篇》）

"今日之日月，非用昨日之明也；今岁之寒暑，非用昔岁之气也。明用昨日，则如灯如镜，而有息有昏；气用昨日，则如汤中之热，沟浍之水，而渐衰渐泯。而非然也。是以知其富有者，惟其日新，斯日月贞明而寒暑贞盛也。"（《周易外传·系下辞》）

这里所谓"质日代"即今天所说的量变和部分质变过程。天地的本性不改，天地本身却不断地新陈代谢。王夫之把这个过程概括为"推故而别致其新"（同上，《无妄》）的过程。日月长明，寒暑交章，都是不断推陈出新的结果。王夫之的发展观，充满了自发的唯物辩证法，是对中国哲学的一个卓越的理论贡献。

"格致相因"
"知行相资"
的认识论

王夫之的朴素而辩证的唯物论，在认识论领域也得到了充分的反映。他继承了中国哲学中唯物主义反映论的传统，克服了其中的若干理论缺陷，对哲学史上各种形式的先验论进行了理论清算。

首先，王夫之提出了"形也，神也，物也，三相遇而知觉乃发"的命题，坚持并论证了从客观存在到感觉思维的唯物主义认识路线。他认为，人是有认识能力的，客观世界也是可知的。所谓"不可知"，"只是不易见，非见之而不可识也"（《读四书大全说·孟子·万章》）那末人们认识发生的条件是什么呢？他说：

"形也，神也，物也，三相遇而知觉乃发。"（《正蒙注·太和》）

"一人之身，居要者心也。而心之神明，散寄于五脏，待感于五官。肝、脾、肺、肾、魂魄，志思之藏也。一脏失理，而心之灵已损矣。无目而心不辨色，无耳而心不知声，无手足而心无能指使，一官失用而心之灵已废矣"。（《尚书引义·毕命》）

“耳与声合，目与色合，皆心所翕辟之牖也，合，故相知；乃其所以合之故，则岂耳目声色之力哉！故舆薪过前，群言杂至，而非意所属，则见如不见，闻如不闻，其非耳目之受而即合，明矣。”（《正蒙注·大心》）

此所谓“形”，是指人的形体，亦即认识的主体中的感觉器官诸部分。此所谓“神”，是指与“形”相对待的“心之神”，即人的抽象思维能力和思维活动，是心的作用的表现。此所谓“物”，是指认识的客体。他认为这是人的认识发生的三要素。其中，物是不以见闻为转移的客观实在，是认识的对象。没有对象，就谈不上认识。但认识是双边活动，空有物，没有人去感知也不行，必须有耳、目、口、体等感觉器官去“摄物”；没有感官，“心之灵”便无从产生。感知来的映象还必须发挥思维作用去进行抽象、推理和判断。三者之中，感知作用是思维活动的窗户，但“居要者”却是思维器官。如果不开动机器，心不在焉，即使面临实物也不会有感知，更不能形成认识。在认识问题上，他既反对“以闻之域为所知”，又反对“据众目之所穷而遂谓无”；而主张“多闻而择，多见而识，乃启发心思而会归于一”。（《正蒙注·大心》）正因为知觉的发生必须有“三相遇”，所以“生知”之说是荒谬的。他说：

“闭内而灭外，使不得合，则虽圣人不能舍此而生其知觉。”（同上，《乾称下》）“‘圣人生知，固不待多学而识’，则愚所谓荒唐迂诞之邪说也。”（《读四书大全说·论语·卫灵公》）

这就是说，“生知”说是荒诞的邪说。即便是“圣人”也必须做到“三相遇”。这就在认识路线上既反对了先验论，又反对了狭隘经验论和不可知论。

其次，王夫之提出了“因所以发能，能必副其所”的命题，论证了主观与客观的辩证关系。“能所”范畴，原是“释氏为分

授之名”（《尚书引义·召诰无逸》），王夫之进行了唯物和辩证的改造。佛教哲学认为，“能”指认识的主体，即人的认识和活动能力，“所”即认识的对象、客体。“能”指能知，“所”指所知；“所”来自“能”。王夫之则对“能所”范畴及其关系作了新的解释。他说：

“其所谓能者，即用也，所谓所者，即体也，汉儒之已言者也。所谓能者，即思也，所谓所者，即位也，《大易》之已言者也。所谓能者，即己也，所谓所者，即物也，《中庸》之已言者也。……阴阳，所也；变合，能也。仁知，能也；山水，所也。”（同上）

这里所谓“体”与“用”、“位”与“思”、“物”与“己”“阴阳”与“变合”、“山水”与“知能”等等，实际上都是指客观与主观。王夫之就两者间的关系作了如下说明：

“所著于人伦物理之中，能取诸耳目心思之用。所不在内，故心如太虚，有感而皆应；能不在外，故为仁由己，反己而必诚。列子之辨此审矣，而不待辨也”。（同上）

“境之俟用者曰所，用之加乎境而有功者曰能。……乃以俟用者为所，则必有其体；以用乎俟用，而以可有功者为能，则必实有其用。体俟用，则因所以发能；用用乎体，则能必副其所；体用一依其实，不背其故，而名实各相称矣”（同上）

这是说，认识的对象是独立于人脑之外的客观存在，而不是存在于人脑之内的主观东西。惟其如此，头脑才象洁静的虚空，反应一切现象。而另一方面，人的认识能力又是人自身所固有的。“所”是被动的、待人去认识的实有之体；而“能”则是主动的、作用于“所”并取得成效的能力、功用。所以没有“所”，“能”就无从发，“所”是第一性的；而“能”则是第二性的，必须与“所”相符合。只有二者相符，才能形成正确的认识。王

夫之这里既指明了"能"（主观）、"所"（客观）之间反映与被反映的关系，这是唯物的；同时又指出了两者之间互相依存和主观作用于客观的关系，这是辩证的。王夫之还以此对那些"惟吾心之能起为天下之所起，惟吾心之能止为天下之所止"、"三界惟心而心即界，万法惟识而心即法"的唯心论进行了辛辣的嘲讽，指出对这些人如同"夏虫不可以语冰"（《正蒙注·大心》），显示了对唯心主义的极度蔑视！

第三，王夫之提出了"格致相因"的命题，论证了感性认识和理性认识的辩证关系。王夫之先是对感性认识和理性认识进行了区分，指出：

> "大抵格物之功，心官与耳目均用，学问为主而思辨辅之；所思所辨者皆其学问之事。致知之功，则惟在心官，思辨为主，学问辅之，所学问者，乃以决其思辨之疑。致知在格物，以耳目资心之用，而使有所循也；非耳目全操心之权而心可废也"。（《读四书大全说》，《大学·圣经》）

"格致"问题，是宋明道学家讨论得最多的一个问题。但无论是理学还是心学，都立足于理是第一性而否认和排斥感性认识。王夫之则赋予"格物致知"以全新的内容。他认为，"格物"既非"格心"，也非"立一理以穷物"，而是调动全部感官对客观事物进行深入观察和实验。他把"质测之学"作为格物的主要途径，指出："格物者，非记诵词章，区区于名物象数之迹，穷年不殚，亦身所有事之物，必格之也"（《礼记章句·中庸衍》），与己有关的事物，都要去实际调查研究。"致知"主要是指对事物规律的认识和把握。"既格之后，性无不知也"（《读四书大全说·孟子·尽心上》）通过格物就可以认识事物的本质。"格物"相当于认识的感性阶段。这个阶段以感知为主，而思维为辅，思维是对感觉经验的思维。"致知"相当于理性认识阶段。这个阶段以理性的思维活动为主，而感知为辅，亦即在理性

认识的基础上更深刻地感知事物，以助于进行判断。“致知在格物”，应该理解为通过感官获得感性材料以供思维器官去综合、推理、判断，使认识有据可考，并非用感觉器官去取代思维器官的功能，取消理性认识。王夫之不仅强调了格物和致知的区别和相互依赖关系，而且还指出了二者相因的逻辑次序。他说：

“学之始事必于格物也。详略、大小、精粗、得失，无不曲尽，故足以为身心意知之益，而通乎天下国家之理。始终之次序，安可忽哉！”（《四书训义》卷一）

“借格物以推致其理，使无丝毫之疑似，而后可用其诚。此则格致相因，而致知在格物者，但谓此也。”（《读四书大全说·大学》）

欲致知，在于先格物；格物而后方可“致其理”，二者的先后次序是不可颠倒的。进一步，王夫之还对二者之间的辩证关系作了详尽阐述。他说：

“夫知之方有二，二者相济也，而抑各有所从。博取之象数，远证之古今，以求近乎理，所谓格物也。虚以生其明，思以穷其隐，所谓致知也。非致知，则物无所裁而玩物以丧志；非格物，则知非所用而荡志以入邪。两者相异而不容各致焉。”（《尚书引义·说命中二》）

“格物”和“致知”是认识的两个方面，二者相互依存，作用各有不同。前者是指广泛地认识事物的外部联系，征集古今文献资料，以求符合它的规律性；后者是撇除主观成见，进行抽象，以形成明确的概念，把握事物的本质。没有抽象，就不能进行判断而丧失探求真理的信心；没有感性认识，思维就不能发挥正确作用而陷入妄想。所以“格物致知亦自为二，而不可偏废矣”。（《读四书大全说·大学·圣经》）但两个方面又以致知更重要。他说：

“形为神用则灵，神为形用则妄。”（《正蒙·大心》）

“天下之物无涯，吾之格之也有涯。吾之所知者有量，而及其致之也不复拘于量。”（《读四书大全说·大学·圣经》）

“心虽刳也，刳其取定之心，而必有存焉者存。见晓、闻和、官天地、府万物而人莫测也。”（《庄子通·天地》）

这是说，感官受思维的指挥，认识就正确；反之，认识就错误。思维高于感觉，因为感觉还只是认识的门户，只有思维才能使认识穷其奥。所以他反对“徇物丧己”，认为“役于物而不以神用”就会“失其理”。客观事物是无限的，而一个人的认识能力又是有限的；所格之物有限，认识也就有限。但一旦对事物有了规律性的认识，就可以发挥抽象思维的推理作用，从而打破认识能力的限制。在认识中，只要涤除了主观成见，就可以充分发挥本来的能动作用，其认识能力则可以转变为无限了。

第四，王夫之提出了“知行相资以为用”的命题，辩证地阐明了唯物主义的知行统一关系。

其一是以“知行相资”、“各有致功”的观点批判了“知行合一”论和“知先行后”论。他说：

“知行相资以为用，惟其各有致功，而亦各有其效。故相资以互用，则于其相互，益知其必分矣。同者不相为用，资于异者乃和同而起功，此定理也。不知其各有功效而相资，于是姚江王氏‘知行合一’之说得借口惑世。”（《礼记章句·中庸衍》）

“盖云知行者，致知、力行之谓也。唯其为致知、力行，故功可得而分。功可得而分，则可立先后之序。可立先后之序，而先后又互相为成，则由知而知所行，由行而行则知之，亦可云并进而有功。”（《读四书大全说·论语·为政》）

王夫之指出，王守仁“知行合一’的谬误，就在于不懂得知与行

各有功能而又相互作用，于是“以知为行，则以不行为行”（《尚书引义·说命中二》），这是用“销行以归知”的诡辩手法把两者形而上学地绝对同一起来。他认为，知与行是有区分的，二者功能各不相同。“知”是“致知”，是对事物进行规律性的认识；“行”是“力行”，即是“实践”①、“行为”等主观活动。惟其有区别，所以才能相互作用；没有区别就不能相互作用。不同的东西相互作用才能共同产生功效。王夫之认为，这是普遍存在于客观事物之中的“定理”。而且，王夫之还认为，知行之间还存在必然联系。这种联系表现在两方面：一是“先后之序”。“知”是“知所行”，“行”而“行则知”。知行之“序”是“行”先“知后”。他曾经说过：“行而后知有道，道犹路也。”（《思问录·内篇》）而“宋诸先儒欲折陆、杨‘知行合一’、‘知不先，行不后’之说，而曰‘知先行后’，立一划然之次序，以困学者于知见之中，且将荡然以失据，则已异于圣人之道矣”。（《尚书引义·说命中二》）这就又批判了程朱的“知先行后”论。二是“互相为成”。他曾经说过：“讲求之中，力其讲求之事，则亦有行矣；应接之际，不废审虑之功，则亦有知矣，是则知行终始不相离”。（《读四书大全说·中庸》）又说：“好学，然后择之审，而行之不疑；力行，则身体而喻之深。”（《礼记章句·中庸衍》）这是说，知行二者，相互渗透，不可截然分割；知行相互补充，从而促进认识运动的深化，

① “实践”范畴，初见于宋吴泳《鹤林集·上邹都大书》：“执事以天授正学，崛起南方，实践真知，见于有政。”至明张居正、王廷相等人，均有沿用。王夫之以“实践”为“行”，指出：“知之尽，实践之而已。实践之，乃心所素知，行焉皆顺。”这已经孕育着科学“实践”范畴的萌芽。

王夫之称其为“并进而有功”。

其二是以“行可兼知，知不可兼行”的观点，批判了“知难行易”、“因知以废行”的谬论。他说：

> “以在人之知行言之，闻见之知不如心之所喻，心之所喻不如所亲行焉。”（《周易内传·系辞上传》）
>
> “行有知之功”（《四书训义》卷二）；“知也者，固以行为功者也；行也者，不以知为功者也。行焉可以得知之效也，知焉未可得行之效也。……行可兼知，而知不可兼行。下学而上达，岂达焉而始学乎？君子之学，未尝离行以为知也必矣。离行以为知，其卑者，则训诂之末流，无异于词章之玩物而加陋焉；其高者，瞑目据梧，消心而绝物，得者或得，而失者遂叛道以流于恍惚之中。异学之贼道也，正在于此。”（《尚书引义·说命中二》）
>
> “凡知者，或未能行；而行者，则无不知。……是故知有不统行，而行必统知也。”（《读四书大全说·论语·卫灵公》）
>
> “圣人之道，本易知而简能，而合之者为甚难矣。故曰：‘知之匪艰，行之惟艰”，行然后知之艰，非力行焉者不能知也”。“甚哉，力行者之难也。”（《四书训义》卷十三、卷二）

这些论述，包含如下两重意思。（一）、认识（“闻见之知”和“心之所喻”）和实践（“亲行”）的关系中，实践高于认识。因为“行”既可以取得检验“知”的功效，又可以发挥“知”的实际作用，使“道乃益明”。相反，“行”不需要“知”来表现它的功效。“行”可以包括“知”，而“知”不可以代替“行”；“行”高于“知”，“知”从属于“行”。（二）、“行”难于“知”。因为“知”是通过“力行”而得到的结果；而力行（或称‘笃行’）却要有坚持不懈的功夫。他曾说过，“古人之行，

非我之行也；我之行，非天下之所行也”。（《宋论》卷十二）认识要有“天下之行”，才能取得公认，足以见“行”之难。所以他说：“若于五者（学、问、思、辨、行）第一不容缓，则莫如行”。（《读四书大全说·中庸》）他认为，“异学之贼道”，导致天下陆沉，其理论根源，就在于“离行以为知”，终日“瞑目据梧，消心而绝物”，“流于恍惚之中”而“不知风痹痛痒”。他说：“朱门后学之失，与陆、杨之徒异尚而同归。”（《尚书引义·说命中二》）“故学莫切于力行而言为不足贵。……自谓已知不复勤于力行，则君子甚恶之。”（《四书训义》卷九）这是对道学唯心主义认识论的总批判。

“以人道率天道”的天人关系论

王夫之是天人关系的辩证统一论者。他的天人学说是对唐以后各个哲学流派的天人学说的批判总结，是中国传统哲学问题的新发展。

首先，王夫之提出了“天者，固积气者也”的命题，批判了董仲舒和宋明道学的“天人感应”论，论证了“天”的物质属性。他说：

> “程子言‘天，理也’，既以理言天，则是亦以天为理矣。以天为理，而天固非离乎气而得名者也，则理即气之理，而后天为理之义始成。浸其不然，而舍气言理，则不得以天为理矣。何也？天者，固积气者也”。（《读四书大全说·孟子·尽心上》）

程、朱舍气言理，以天为离气之“理”，则“天”便成了凌驾于物质之上的绝对精神。王夫之对此进行了揭露，指出：“程子之意，言‘天，一理也’，且令学者不审而成陵节之病”，是“语犹有病”。（同上）依他之见，“天”是“积气”之自然。他还说：

> “天地者，实也。”“天，诚也。”（《尚书引义·说

命上》）“天者，所以主张纲维是气者也。理以治气，气所受成，斯谓之天。”（《读四书大全说·孟子·离娄上》）

“天运不息，只此是体，只此是用。”“若夫天，则其化无穷，而无有不诚之时，无有不诚之处，化育生杀，日新无已，而莫有止息焉。”（同上，《中庸》第一章、第二六章）

“天之所以为天者不可见，由其博厚、高明、悠久而生物不测也。”（同上，第二六章）

“天覆地载，日月之明，四时之行，只是天道。”（同上，第三〇章）

“若夫天，则固显矣，不耀人以明而显之日月，不震人之威而显之霜霆，终古如斯而莫之有易，象可视，声可听，数可循，利可用。”（《尚书引义·多士》）“天自有其至常。”（《正蒙注·天道》）

上引的意思是说：“天”具有两大特性：其一，它是理气的统一，是实有之“诚”。其二，它运行不息，变化无穷；它虽“不可见”，却通过日月、霜霆等各种自然现象显示自身的存在。所谓“天”，原来是被人所感知的自然界和可以遵循和利用的自然规律。立足于“天”的这种唯物主义规定性，王夫之尖锐地批判了神学唯心主义天人感应的谬论，指出：

“善言天者，言人之天也；善言化者，言化之德也；善言数者，言事之数也。若夫比之拟之，推其显者而隐之，舍其为功、为效者而神之，明其具体实用而以形似者强致而合之，此小儒之破道，小道之乱德，邪德之诬天，君子之所必黜也，王者之所必诛也。”（《尚书引义·洪范二》）

“天人之际，儒者之言析矣。五行之感应，若取之左掌而授之右掌。……士文伯之言曰：‘国无政，不用善，则自

取谪于日食之灾。'呜乎！此古人之学之未及，私为理以限天，而不能即天以穷理之说也。使当历法大明之日，朔望转合之不差，迟疾朒朓之不乱，则五尺童子亦知文伯之妄，而奚敢繁称于人主之前，以转述于经师之口哉！"（《续春秋左氏传博议》卷下）

士文伯是春秋时晋平公之臣。王夫之认为，当时历法未明，他宣扬天人感应说，用自己杜撰的世界模式（理）去限制宇宙的发展，说明他"学之未及"。董仲舒、刘向之流更进一步宣扬"人副天数"、天人感应的神学目的论，用诡辨术来"破道"、"乱德"、"诬天"，这是绝对不能容忍的。

其次，王夫之提出了"诚，固天人之道"的命题，论证了天人之间的对立统一关系。他说：

"天之化裁人，终古而不测其妙；人之裁成天，终古而不代其工。天降之衷，人修之道；在天有阴阳，在人有仁义；在天有五辰，在人有五官：形异质离，不可强而合焉。……天与人异形离质，而所继者惟道也。"（《尚书引义·皋陶谟》）

"诚与道，异名而同实者也。修道以存诚，而诚固天人之道也。"（同上，《康诰》）

"天"与"人"是天然的对子，相互制约，相反而相成。其机制之微妙，不可测，也不可取代。二者形质不同，但统一于"道"（"诚"）。二者的对立表现在：

"在天者，命也；在人者，性也。命以器而理即寓焉，天也；性为心而仁义存焉，人也。故心者，人之德也；气者，天之事也"。（《读四书大全说·孟子·告子》）

"圣人自圣人，天自天，故曰'可以赞'，'可以参'；曰'如神'，曰'配天'。俱有比拟，有差等。"（同上，《中庸》第二二章）

“天道之本然是命，在人之天道是性。”（同上）

“道一也，在天则为天道。在人则人为人道，人之所谓道，人道也。人道不违于天，然强求同于天之虚静，则必不可得，而终归于无道。”（《正蒙注·乾称下》）

“天”与“人”之矛盾表现为二者对“道”的体现方式不同。在天为命，在人为性；在天为理气，在人为道德；在天为天道，在人为人道。二者之间“俱有比拟，有差等”，如果主观地强求人去效天、合天，那是徒劳的。二者的统一表现在：

“天之用在人，人之体无非天，天至虚而实，人实而含虚，声色、臭味、父子、君臣、宾主、贤愚，皆天理之显现而流行，非空之而别有天也。”（同上）

“盖天显于民，而民必依天以立命。合天人于一理，天者，理而已矣。”（《尚书引义·泰誓中》）

“天之与人者，气无间断，则理亦无间断，故命不息而性日生。”（《读四书大全说·孟子·告子上》）

“道者，天与人所同也，天所与立，而人心由之者也。”“人之昼作而夜息者，岂人之欲尔哉！天使之然，不得不然。以象，则昼明而夜暗；以气，则昼行于阳而夜行于阴。行于阴则息，非人自息，天息之也。故迨至于夜，而非人可用功之时；则言及于气，而亦非人可用力之地。”（同上，《中庸》第五章、《孟子·告子上》）

天以人为用，人以天为体，二者虚实相含，不可以绝对对立，正如理气不能间断一样。人与天的统一，是统一在认识和服从自然规律的基础之上。

第三，王夫之提出了“以人造天”的命题，强调了人的主观能动性。他说：

“天欲静，必人安之；天欲动，必人兴之；吾于是而知人道。大哉人道乎！作对于天而有功矣。”（《诗广传》卷

四）“自然者天地，主持者人。”（《周易外传·复》）

“天无为也，无为而缺，则终缺矣。”“人有为也，有为而求盈，盈而与天争胜。”（《尚书引义·洪范一》）

“日月维有运而错行之事，则因以有合而相掩之理；既维有合而必掩之理，因而有食而不爽之事。故人定而胜天，一亦理也。”（《续春秋左氏传博议》卷下）

“以天治人而知者不忧，以人造天而仁者能爱，而后为功于天地之事毕矣。”《周易外传·系辞上》）

“进君相而与天争权，异乎古之言俟命者矣。乃唯能造命者，而后可以俟命，能受命者，而后可以造命，推致其极，又岂徒君相为然哉！”（《读通鉴论》卷二四）

“天地之道，既无为而不息，然圣人以裁成辅相之，则阴阳可使和，五行可使协，彝伦可使叙，赞之以大用，知之以显其数，凡此皆人之能。”（《读四书大全说·论语·卫灵公》）

上引的意思是说，人作为天的对立面，居于“主持者”的地位。作为“自然者”的天是无为不息的，它的功用都依靠人的活动表现出来。人可以根据人的需要，利用自然规律，“竭天”、“胜天”、“造天”、“造命”，开发自然，改造环境，治理社会，创造幸福，“与天争胜”。人之可以胜天，乃是由于天人之间理可相通；人认识了理，就可以胜天。他说：“夫道者，路也，人率路以行，路不足以行也。”（《尚书引义·说命上》）道不自行，只有人才能行道，这就叫“以人道率天道”。（《思问录·内篇》）。他认为，人的天职就是“人从天治”，“存神尽气以保合太和，而使二气之得其理。”不然就会灾祸“弥长”，使社会得不到治理。他指斥佛、老鼓吹无为、不务实际的消极言论是“徇有以私一己，灭有以忘天下之诐辞”。（《正蒙注·太和》）而“任天而无能为，无以为人！”（《续春秋左氏传博议》卷

下）这种愤慨之辞，在当时的历史条件下，自然是有所指。但他对人的主观能动性的重视，相对于荀况、刘禹锡、柳宗元来说，的确是“青出于兰而胜于兰”。

第四，王夫之提出了“人欲之各 ，即天理之大同”的命题，批判了道学家“存天理，灭人欲”的谬论，论证了天理与人欲的辩证关系。天理与人欲的关系问题，是天人关系问题在伦理哲学方面的表现。道学唯心主义离气言理，指抽象的绝对精神的理为天，再以这种天理吞噬人的追求、理想、作为等主观能动性，以贯彻天人合一。这种绝欲理论乃是一种形而上学的绝对主义。王夫之从天人辩证统一论出发，对理欲关系进行了辩证的论证。他说：

“圣人有欲，其欲即天之理。天无欲，其理即人之欲。……人欲之各得，即天理之大同；天理之大同，无人欲之或异。”（《读四书大全说·论语·里仁》）

“礼虽纯为天理之节文，而必寓于人欲以见。……唯然，故终不离人而别有天，终不离欲而别有理也。离欲而别为理，其唯释氏为然，盖厌弃物则而废人之大论矣。……于此声色臭味，廓然见万物之公欲，而即为万物之公理。”（同上，《孟子·梁惠王下》）

“饮食男女之欲，人之大共也。”（《诗广传》卷二）

“人欲之大公，即天理之至正矣。”（《四书训义》卷二）

这是说，人欲统一于天理；天理寓于人欲之中，离开了人欲也就没有天理。王夫之认为，天理即是人欲，但人欲不全是天理，只是“天下之公欲即理也。”（《正蒙注·大心》）譬如饮食男女之欲，是人皆有之的“公欲”，这种“公欲”也就是最完善的天理。正因为如此，王夫之又提出了“导欲于理”的主张。他说：

“吾惧乎薄于欲者之亦薄于理，薄于以身受天下者之薄于以身任天下也。……是故天地之产，皆有所用；饮食男

女，皆有所贞。若子敛天地之产而秩其分，重饮食男女之辨而协以其安。”（《诗广传》卷二）

“贞”，意为公平至正，这里指代正当的“饮食男女”之欲，人们合理的物质和精神生活的追求。王夫之把欲与理的关系看作是“以身受天下”和“以身任天下”的关系。这是一种正比关系。天理是必须遵循的，身之所任的能动性是必须发挥的；因而欲不可薄，身之所受也不应该禁绝。只是这种“欲”和“受”应该有“秩”、有“辨”，使不同身分的人都得到适当满足，使大家都有奔头，做到“协以其安”，不发生矛盾冲突。这也是“人欲之各得，即天理之大同”的具体化。但是，王夫之正是从这里失足了。他企望在他的天人观上建立起一个超阶级的、无矛盾的“天理大同”的社会。他不懂得人的本质是人的社会性，不懂得人欲的阶级属性，因而他的天人学说一贯彻到社会领域，便不能坚持到底。

“理依于势”“理势合一”的历史观

王夫之把他朴素的唯物辩证的自然观用来研究历史，清理诸家的历史哲学，总结明朝灭亡的历史教训，从而以他自己的方式在历史哲学领域里取得了当时中国思想史上的新突破。

首先，王夫之提出了“世益降，物益备”的命题，批判了历史复古主义，坚持了唯物主义的历史进化论。道学唯心主义在历史观上的一个共同观点是历史文明退化论。他们鼓吹三代以前“天理流行”，三代以后“人欲横流”，历史是今不如古。因此，他们提倡“灭尽人欲，复尽天理”，冀图借三代之风以融合当时尖锐的民族和阶级矛盾。王夫之通过自己颠沛于西南少数民族地区的亲身考察，对照历史传闻，对三代以前的社会作了科学推断。他说：

“考古者，以可闻之实而已。知来者，以先见之几而

已。故吾所知者，中国之天下，轩辕以前，其犹夷狄乎！太昊以上，其犹禽兽乎！禽兽不能全其质，夷狄不能备其文。文之不备，渐至于无文，则前无与识，后无与传，是非无恒，取舍无据，所谓饥则呴呴，饱则弃余者，亦植立之兽而已矣。”（《思问录·外篇》）

“唐虞以前，无得而详考也，然衣裳未正，五品未清，昏姻未别，丧祭未修，狉狉獉獉，人之异于禽兽无几也。”“三代沿上古之封建，国小而君多，……而暴君横取，无异于今川、广之土司，吸龁其部民，使鹄面鸠形，衣百结而食草木”。（《读通鉴论》卷二十）

被道学家吹嘘得天花乱坠的“三代盛世”，在王夫之的笔下却是一个“国小君多”，一面是“暴君横取”，一面是“衣百结而食草木”的人“吸龁”人的野蛮社会。至于黄帝和伏羲以前，人们还象禽兽一样，既不具备人的气质，又没有文字和语言，“饥则呴呴，饱则弃余”，与禽兽不同处，只是能够站立而已。这不是王夫之的杜撰。而是他“察之以情，取仅见之传闻，而设身易地以求其实”（同上，卷十）的史学方法论实践的结果，是他从“考古”中得到的“可闻之实”而得出的结论。这个结论，原则上符合今天的科学结论。他的观察和研究方法，较之于十九世纪美国人类学家摩尔根深入印第安部族研究古代社会要早两个世纪。由三代经汉唐至宋明，王夫之考察的结论是“来牟率育而大文发焉”（《诗广传》卷五），“世亦降，物益备”（《读通鉴论》卷十九），物质文明和精神文明都是一代比一代发展和丰富。王夫之的这些结论，对于“泥古过高而菲薄方今”的道学家是一个有力的批判。

其次，王夫之提出了“只在势之必须处见理”的命题，对历史发展的规律性进行了可贵的探索。他在论证历史进化论的同时，也肯定了历史发展过程论。他说：

“天地之数，或三或五，或五或三！三百年而小变，千五百年而大变，由轩辕迨桀千五百年，禅让之消，放伐变之。由成汤迨汉千五百年，封建之消，离合变之，由汉迨乎祥兴千五百年，离合之消，纯杂变之。”（《黄书·离合》）

这段论述的可贵之处，在于肯定了历史的发展变化，是一个由阶段构成的过程。王夫之显然不懂得用不同的社会形态来划分历史，但他却注意到了不同历史阶段的政治形式的某些特点，并以之作为区分历史发展阶段的标志。他把从传说中的黄帝到夏朝划为禅让制时期；把商汤到汉初划为封建（即分封）制时期；把汉初到南宋末年划为郡县制时期。这种划分约略偶合于原始社会、奴隶制社会和封建社会三种形态，尽管到底是不科学的，但却由此可以看出王夫之已经事实上否定了传统的历史循环论。

王夫之还进一步认为，这个发展过程是有规律可循的。他说：

“顺必然之势者，理也；理之自然者，天也；……夫岂有苍苍不可问之天哉？天者，理而已矣；理者，势之顺而已矣。”（《宋论》卷七）“‘势’字精微，‘理’字广大，合而名之曰‘天’。”（《读四书大全说·孟子·离娄上》）

“理与气不相离，而势因理成，不但因气。”“有道无道，莫非气也，（自注：此气运、风气之气）则莫不成乎其势也。”“迨已得理，则自然成势，又只在势之必然处见理。”（同上）

“凡言势者，皆顺而不逆之谓也。从高趋卑，从大包小，不容违阻之谓也。夫然，又安往而非理乎？知理势不可以两截沟分。”（同上）

他把历史发展的自然规律归之于“理”，把历史发展的必然趋势称作“势”，而把“理”与“势”的统一称作“天”。他认为，理势之间是“相因”关系，“势因理成”，“得理自然成势”，

所以历史发展的必然趋势就体现了它的规律性。王夫之还认为，历史发展的规律是不依人的主观意志为转移的客观存在。他说：

“势之所趋，岂非理而能然哉？天之使人必有君也，莫之为而为之。……势相激而理随以易，意者其天乎？阴阳不能偏用，而仁义相资以为亨利，虽圣人其能违哉？”“时者，圣人之所不能违也。”（《读通鉴论》卷一、卷二〇）

“秦以私天下之心而罢侯置守，而天假其私以行其大公，存乎神者之不测有如是夫！”“武帝之始闻善马而远求耳，……然因是而贡筑昆明，垂及于今，而为冠带之国，此岂武帝张骞之意计所及哉？故曰天牖之也。”（同上，卷一、卷三）

意思是说，大势所趋，理当如此，都是莫之为而为的“天”的作用，圣人也不能违背。譬如秦始皇行郡县制，本意是加强集权，使秦王朝长治久安，以保嬴政一姓之私。但秦朝的私欲未实现，而郡县制却“垂二千年而弗能改”。又如汉武帝为了满足求得“西夷”好马的私欲，结果却导致了西南的开发，使之变成了“冠带之国”。这都是非人始料所及的。历史的根本动力存在于规律自身之中，但却是借“人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲”表现出来的①，王夫之朦胧地意识到了这一点。王夫之还认识到，人对于人类社会如同对于自然界一样，可以因势利导，利用时势以推动历史发展。因而他反对抱残守缺，因循苟且。他说：

“以古之制治古之天下，而未可概之今日者，君子不以立事；以今之宜治今之天下，而非可必之后日者，君子不以垂法。而就事论法，因其时而酌其宜。即一代而各有弛张，均一事而互有伸诎。”（《读通鉴论》卷末）

“推其所以然之由，辨其不尽然之实，均于善而醇疵。

---

①参《马克思恩格斯选集》第4卷，第233页。

分，均于恶而轻重别，因其时，度其势，察其心，穷其效。”（同上）

“革命者，应乎天，顺乎人，乃以永世。”（《尚书引义·泰誓》）“不揆其时，不察其故，墨守成规，不知改革，以一言蔽千古不齐之事变，适以自弊而已！”（《读通鉴论》卷二六）

这是说，统治阶级要根据历史条件不同而采取不同的治理措施。当时适合的，过后不一定就可行。各个时代总要在总的原则前提下有所弛张、伸诎，进行一些改革。只有进行应天顺人的“革命”，就可以长治久安，如果不考察历史的变化及其原因，“墨守成规，不知改革”，以片面的经验应付复杂的事变，必将自取灭亡。王夫之明确地指出：“人无易天地、易父母，而有可易之君”。（《尚书引义·泰誓上》）一姓之政权如果不能“应天”以“顺人”，则“可禅、可继、可革”（《黄书·原极》），“故有革故鼎新之机焉”。（《读通鉴论》卷三十）他把“机”释为内在的促进事物转化的“发动之由”（《读四书大全说·大学》），由“机”而后产生“几”，“几者，动静必然之介，伸必有屈，屈必有伸，动静之理然也。”（《正蒙注·至当》）即是事物内部屈伸、动静变化的转折点。因此，“知天者，知天之几也”（《读通鉴论》卷三），只要善于发现和及时抓住历史进化的“几”，就把握了事物转化的关键，就能因势利导，“在事变未起之先，见几而决，故行焉而无不利。”（《正蒙注·神化》）他还说：“不贪天方动之机，不乘人妄动之气，则天与人交应之而不违。”（《读通鉴论》卷二十）这就是王夫之辩证统一的天人观在历史哲学中的贯彻。他在历史哲学领域里披荆斩棘的艰辛探索，终于从曲折迷离、神妙莫测的历史长河中，发现了一些真理的细流，把人们停留在水面泡沫上的视线引向了水面以下，这是一个深刻意义的哲学启蒙。

王夫之哲学的历史评价

明清之际尖锐复杂的民族斗争、阶级斗争的历史，造就了王夫之；王夫之又造就了一个博大精深的哲学体系。当我们走进他的精神王国，几乎随处都可以看到一些闪光的东西。其中有许多是他从前人那里撷拾过来而加以重新磨砺过的，也有不少是他的艰苦劳动所获。作为这个精神王国的现实基础，则是经过了长足发展的中国封建经济。这是比他早两到三个世纪就结束了封建社会的欧洲人所"力不能企"的。王夫之的哲学贡献，主要在于他自觉地以"开生面"而"返之实"为己任，以大半生的精力，以锲而不舍的精神和不顾"得罪于先儒"的学术气节，运用"质测之学"的成果，联系当时的现实，淹贯经史，出入释道，综罗百代，对"古今虚妙之说"进行了空前的大扫荡，发扬了中华民族唯物主义和辩证法的光荣传统。

王夫之以传统的天人范畴为核心，从自然哲学、伦理哲学、历史哲学等诸方面论证了天人之间的唯物而又辩证的关系。他对"天"、"理"、"道"、"诚"、"器"、"有"、"势"等范畴作了较明确的物质规定，对它们之间以及有无、体用、虚实、动静、一两、常变、形神、能所、知行、物己等范畴之间的关系进行了深入的分析，对"形上"与"形下"的关系进行了理论辩证，对被唯心主义颠倒了的关系，作了力所能及的拨乱反正工作。在自然哲学方面，王夫之提出了"虚空即气"、"理依于气"的命题，论证了世界的物质性；提出了"太虚本动"、"气化日新"的命题，论证了世界的无限性；提出了"格致相因"、"知行相资"的命题，论证了世界的可知性；提出了"以人道率天道"的命题，论证了人在自然中的能动性。在伦理哲学方面，他提出了"天理寓于人欲"的命题，论证了道学"存理灭欲"的荒谬性。在历史哲学方面，他提出了"理依于势"、"理势合一"的命题，论证了历史发展的规律性。王夫之别开生面的理论

贡献，把中华民族的理论思维水平，推向了一个新的高度，在中国哲学发展史上形成了一个大圆圈，标志着中国古代哲学的终结。王夫之严谨的治学态度，和面向实际、“入其垒，袭其辎，暴其恃，而见其瑕”的治学方法，直到今天仍然值得我们取法。恩格斯说：“黑格尔本人在自己身上验证了自己的这样一个格言的正确性，即一切哲学只是在思维中表现出来的自己那个时代的内容”。①王夫之也在自己身上证明了黑格尔这一格言的正确性。王夫之的时代，是一个“新的突破旧的”、“死的拖住活的”的矛盾的时代，他的哲学也不可避免地存在着一些难以克服的内在矛盾。他对“气”范畴进行了唯物主义改造，力图赋予气以客观物质的内涵，但始终未能彻底排除传统气范畴的实体性，把气完全抽象为物质一般，以至在某些方面，气还沾惹着道德属性，这就使他的哲学不能摆脱朴素性。他的矛盾学说在诸多方面切断了导致形而上学的思维路径，并把对立统一思想贯彻到了自然、社会和人的思维等各个领域，但却由于地主阶级立场所决定的对封建统治秩序的拥护和幻想，使他在矛盾的同一性和斗争性的关系方面，始终不能作出关于“对象本质自身中的矛盾”的概括，以至不能超越“合一分一合”②的思维模式，乃至没有能最终形而上学的羁绊。他的认识论具备了朴素的唯物辩证的反映论的基本特征，但却在思维和存在的同一性方面，夸大了理性认识的能动作用，不自觉地被张载的“德性之知”牵入了迷途，未能最终斩断伸向先验论的触角。至于理欲观，则存在明显的局限

①《马克思恩格斯早期著作选》1956年莫斯科版第397页。转引自【苏】捷伊·奥伊尔曼主编《辩证法史·德国古典哲学》中译本第336页。

②《周易外传·系辞下》："道之流行于人也，始于合，中于分，终于合，以始终为同时同撰者也，始者生也，终者死也，中者今日是也。"

性。他把“君臣父子之伦，诗书礼乐之化”当作天理的一个重要内容，以致在伦理上划不清“理”与“礼”的界限，强调“礼”（“理”）的相继性；①他不懂得人性是社会关系的总和，犯了把人的本质抽象化的错误。这些都是唯心论的渣滓。他的历史哲学无疑也是非常出色的，构成了历史唯心论和历史唯物论中间的一个重要过渡环节，但它却在创造历史的主体问题上忽视和否定了劳动人民的地位和作用，带有明显的圣人史观的痕迹。总之，在他的精神王国里，也潜藏着一些历史的糟粕。惟其如此，他的体系才表现为朴素的辩证唯物论形态。造成这种现象的原因，除了阶级和时代的原因以外，就是他在入垒袭辎的过程中受到了儒、释、道及尔后各唯心主义流派的精神污染。传统的范畴和命题，在某些方面制约了他的理性思维。这是特定的历史环境中的任何一个人也不可避免的。

“时之未至，不能先焉。”（《读通鉴论》卷三）王夫之的哲学，由于历史回流的阻隔，不能成为中国资产阶级革命的前导，但它却成了“昭苏”天地的“雷声”，②起到了呼唤中国新时代的哲学启蒙作用，谭嗣同说：“五百年来，真通天人之故者，船山一人而已。”（《思纬氤氲台短书·报贝元征》）这是激进的资产阶级改良派的切身体会。

列宁在《评经济浪漫主义》一文中说：“判断历史的功绩，不是根据历史活动家没有提供现代所要求的东西，而是根据他们比他们前辈提供了新的东西。”王夫之所提供的新东西确是前无古人的，他在中国古代哲学中的地位也是前无古人的。

---

①《周易外传·系辞下》：“甚哉！继之为功于天人乎！天以此显其成能，人以此绍其生理者也。”

②谭嗣同：“万物昭苏天地曙，要凭南岳（王夫之）一声雷”（《论艺六绝句》）

第六讲

中国旧民主主义革命时期（鸦片战争——辛亥革命）哲学思想的新发展

第一节　中国旧民主主义革命时期哲学思想发展概论

近代中国社会的新特点

从公元1840——1919年“五四”运动前夕，中国历史进入了一个新时期——近代中国资产阶级旧民主主义革命时期。

1840年鸦片战争以前的中国社会，依然是一个个体农业和家庭手工业相结合的自给自足的自然经济占统治地位的封建社会。但是，封建主义的生产关系早已从内部开始溃烂了。明朝后期刚刚萌发出来的资本主义生产关系之芽，虽然由于清代明立而遭到挫折，但是，随着新政权的确立，这种新的生产关系又逐渐死而复苏，表现出了它的顽强的生命力。

旧事物总是不愿意退出历史舞台的。封建统治阶级为了维护其反动统治，政治上不断强化封建的中央集权统治机构，对内残酷镇压农民运动，对外实行严格的闭关自守政策，禁止中外文化交流；思想上依然奉理学为正宗，大兴文字狱，实行残酷的思想箝制，以泯灭人们的反抗意识。但是，两千多年的封建社会，延及清朝，已经是病入膏肓，不可救药。而人们的反抗斗争，并未因统治的严酷而削弱，社会危机日趋严重。

鸦片战争打破了清王朝的封建壁垒，暴露了清政权的腐朽性、脆弱性和其卖国投降的反动性。从此，外国资本主义势力变本加厉地侵略中国，使中国由封建社会“一步一步地变成了一个半殖民地和半封建社会”。①

近代中国半殖民地、半封建社会的基本特征是：

第一，经济关系发生了急剧变化。一方面，资本主义侵略者凭着战后不平等条约取得的特权，操纵了中国的经济命脉，加速了中国封建经济基础的解体过程；另一方面，由于国外资本主义侵略的刺激，在买办企业与封建经济的夹缝里，中国的民族资本主义经济也得到某些发展，形成了半殖民地半封建社会的典型经济形态。

第二，阶级关系和阶级矛盾也发生了新变化。鸦片战争以前，中国封建社会的阶级关系和主要矛盾是农民阶级和地主阶级的矛盾和斗争；鸦片战争以后，随着社会经济关系的变化，逐步出现了代表新的生产方式的阶级——资产阶级和无产阶级。社会的阶级关系和主要矛盾亦由此而变为包括无产阶级、农民阶级、小资产阶级和民族资产阶级在内的人民大众和资本(帝国)主义、封建主义之间的矛盾和斗争。正如毛泽东同志所指出的，“帝国主义和中华民族的矛盾，封建主义和人民大众的矛盾，这些就是近代中国社会的主要矛盾”，“而帝国主义和中华民族的矛盾，乃是各种矛盾中的最主要的矛盾。”②一部中国近代史，一方面是帝国主义和中国封建主义相勾结，共同绞杀中国人民的反抗斗争，变中国为半殖民地、半封建社会的历史；另一方面，也是中国人民大众反帝反封建的英勇斗争史。在近代中国，“农民是最大的革命民主派”，③是革命的主力军。从鸦片战争以后，1851

---

①《毛泽东选集》第二卷，第589页。
②《毛泽东选集》第二卷，第594页。
③《毛泽东选集》第四卷，第976页。

年到1911年的六十年间，由于日趋激化的民族矛盾与错综复杂的阶级矛盾相互激荡，中国曾经涌起过三次革命高潮：

1851——1864年以洪秀全为领导的席卷南半个中国的太平天国农民革命运动；

1900年，在华北、东北地区以及山东等省兴起的波澜壮阔的反对帝国主义侵略的义和团农民革命运动；

1911年，以孙中山为领导的震惊中外的反帝反封建的资产阶级辛亥革命运动。

由于无产阶级尚未形成独立的政治领导力量，而领导革命的农民阶级和资产阶级又先天地具有不彻底性和软弱性、妥协性，所以这些革命运动终归失败。但是，中国人民前仆后继、不屈不挠的斗争精神却显示了一个真理：中华民族是不可侮的，中国是不可征服的。

旧民主主义革命时期思想斗争的基本形势

人民大众的反帝反封建斗争，在思想领域产生了深刻的反响。明末清初的启蒙思潮，经过两个世纪的峰回路转，到了十九世纪初，终于在资本主义萌芽日益生长的大地上，在阵阵革命风雷的激荡下，恢复了它的活力，出现了启蒙运动的新高涨。其具体表现为整个思想领域里反对封建名教和理学唯心主义的新文化运动和近代意义的哲学启蒙。毛泽东同志指出："在'五四'以前，中国文化战线上的斗争，是资产阶级的新文化和封建阶级的旧文化的斗争。在'五四'以前，学校与科举之争，新学与旧学之争，西学与中学之争，都带着这种性质。"① 这种斗争，就其发展时序看，大体可以分为如下几个阶段：

1、鸦片战争时期。随着外国资本主义势力的入侵，中国封建社会的固有矛盾激化了，社会危机也加剧了。在这种形势下，

① 《毛泽东选集》第二卷，第657页。

从地主阶级中分化出了一批较为开明的知识分子，形成了地主阶级的改革派。他们在对腐朽的封建制度及其官方哲学——理学唯心主义进行理论批判的斗争中，倡言"经世致用"之学，初步提出了社会改良的思想和某些具有唯物主义倾向和辨证法因素的哲学观点，成为尔后资产阶级改良主义运动的先躯。林则徐、龚自珍、魏源就是中国近代史上最先从封建蒙昧主义中觉醒过来的地主阶级改革派代表。

龚自珍（公元1792——1841年），又名巩祚，字瑟人，号定庵，杭州人。他是十九世纪上半叶著名的爱国主义诗人和政治家。龚自珍看到了封建末世普遍存在的社会危机，认为酿成危机的根源在于贫富不均，如果不消除这些危机，"则山中之民，有大音声起，天地为之钟鼓，神人为之波涛矣"（《尊隐》），必将导致"丧天下"的后果。为地主阶级的长远利益计，他以"但开风气"自许，积极主张变法，呼唤来一场革命"风雷"，打破"万马齐瘖"的局面。他指出：

> "自古及今，法无不改，势无不积，事例无不变迁，风气无不移易。"（《上大学士书》）"一祖之法无不敝，千夫之指无不靡，与其赠来者以劲改革，孰若自改革？"（《乙丙箸际箸议第八》）

就是说，从古到今，没有不变更之法制，没有不积久而成的习惯势力，没有不移易的社会风气。前期的法制，总有因过时、败坏而被革除的，与其被后起者革除，不若自身革除；唯其变革才可以长久。但是，地主阶级的短视和他的早死，使他始终徘徊于唯物主义和辨证法的门栏里外，除了社会批判以外，没有能作出更多的理论贡献。处于"日之将夕"的时代，他的"平均"思想也只能是一种自我欺骗。他说："龚子渊渊夜思，思所以撢简经术，通古近，定民生，而未达其目也。"（《农宗》）"何敢自矜医国手，药方只贩古时丹。"（《己亥杂诗》）龚自珍的医国

丹方，是用今文经学反对当时繁琐的考据学，用天台宗的佛学反对官方的程、朱理学，这种陈旧的武器，自然是打不开新局面的。

魏源（公元1794——1857年），字默深，湖南邵阳人，也是一个和龚自珍齐名的官僚知识分子。他参加过抗英斗争，也组织过地主武装——“团练”，参与镇压太平天国的反动活动。其著作有《圣武记》、《海国图志》、《默觚》、《老子本义》等，均辑入《魏源集》。

魏源经历过两次鸦片战争和太平天国农民革命，这就有可能总结鸦片战争失败的历史教训，加深对社会改革必要性的认识。他思想的珍贵处在于对腐朽的封建社会的批判和政治革新思想。他崇拜俄国的彼得大帝，主张仿效彼得大帝，向西洋“学习工艺，返国传授”，从而超过西洋，亦即“师夷之长技以制夷”。（《海国图志》）他批判复古主义说，“江河百源，一趋于海，反江河之水而复归之山，得乎？履不必同，期于适足；治不必同，期于利民”，由是而得出了“变古愈尽，便民愈甚”（《默觚下·治篇五》）的命题。他说：“执古以绳今，是为诬今；执今以律古，是为诬古；诬今不可以为治，诬古不可以语学”（同上），反对今古一律，执古不化。但是，他的革新思想是以不触动清王朝的封建统治为前提的。他害怕并反对农民革命，只寄希望于统治阶级的点滴改良。他的哲学思想也是矛盾和混乱的。因而他也找不到中国的根本出路。资产阶级改良派的代表梁启超说：“新思想之萌蘖，其因缘不得不远溯龚、魏。”（《论中国学术思想变迁之大势》）这表明了龚、魏在新思潮中的先躯地位。

2、太平天国革命时期。轰轰烈烈的太平天国革命运动，是农民阶级对封建制度进行的武器的批判，从而把近代哲学思想的发展推进到一个新阶段。其主要代表人物是洪秀全和洪仁玕。

洪秀全（公元1814——1864年），原名仁坤，广东花县人，是一个深知农民疾苦的农村知识分子。他是在两广地区激烈的阶级斗争和民族斗争的推动下走上革命道路的。他是最早向西方资本主义国家寻找救国救民真理的先进人物之一，但他既没有找到资产阶级思想，也没有找到马克思主义，而是找来了一种能为当时中国农民小生产者所能接受的基督教思想。1845——1846年间，他运用通俗的宗教语言，写了《原道救世歌》、《原道醒世训》、《原道觉世训》等著作，为太平天国革命运动奠定了理论基础。洪秀全把农民反封建的、朴素的自由平等观念和基督教义中某些平等思想结合起来，把神学的上帝改造成符合农民理想的"革命的上帝"，开展了反帝反封建专制主义的政权、族权、夫权和神权的斗争；并表达了中国人民反对外国资本主义侵略的民族平等思想。

洪仁玕（公元1822年——1864年）是洪秀全的族弟。他早年参加过拜上帝会的活动，后来流亡香港，学得了不少新知识。一八五九年，他到达南京，为洪秀全总理朝政。他曾写了《英杰归真》和《资政新篇》，为维持太平天国后期的局面，作了重要贡献。

洪秀全的思想包含着丰富的朴素辩证法和进步历史观。他认识到事物的发展变化都有一个量的积累过程。泰山、河海都是土壤和细流积累起来的。他说："乱极则治，暗极则光，天之道也。"（《原道醒世训》）那种"官以贿得，刑以钱免，富儿当权"的"乱极"之世，一定要被平等、平均的理想的"太平天国"所代替。洪仁玕更明确提出，要建立一个"新天、新地、新人、新世界"。（《资政新篇》）太平天国把这种思想概括为"革故鼎新"。这可说是对王夫之"革故鼎新"命题的新发展。

太平天国的重要理论贡献是一八五三年定都南京以后颁布的《天朝田亩制度》。这既是解决土地兼并问题的具体纲领，又是

建立理想的地上天国的纲领。它是洪秀全空想农业社会主义思想的反映。它的提出，标志着中国农民革命思想发展到一个新阶段。

《天朝田亩制度》涉及政治、经济、军事和文化等各个方面，而矛头首先是对准封建土地所有制。实施这个制度的目的，是建立一个"有田同耕，有饭同食，有衣同穿，有钱同使，无处不均匀，无人不饱暖"的人间天国。但是，企图在小农经济基础上建立财产公有制，用绝对平均的办法去消灭贫富不均和阶级对立，只能是农民小生产者的一种幻想。

洪仁玕提出的《资政新篇》，是带有资本主义色彩的统筹全局的又一个重要文献。它克服了《天朝田亩制度》中某些落后和空想的方面，主张发展资本主义，提出了建立近代工业、全面开发资源的宏大计划，鲜明地反映了当时中国由封建社会向资本主义社会发展的历史趋向。但它是洪仁玕搬来的西方图式，脱离中国当时的实际，因而也只能是一纸空想。尽管如此，太平天国革命运动对于唤起民族觉醒，摧毁封建制度的基础，起了伟大的历史作用。

3、资产阶级改良主义思潮发生和发展时期。太平天国革命运动失败以后，资本主义侵略势力同中国腐朽的封建势力进一步加强了反革命联盟，以巩固对中国的半封建、半殖民地的统治秩序。九十年代，世界资本主义进入了帝国主义阶段，对中国进行了更疯狂的掠夺。中日甲午战争前后，形成了帝国主义瓜分中国的狂潮。在民族危机加深，国内革命形势发展的刺激下，一部分民族资产阶级在政治上开始了改良运动，其主要代表人物是康有为、谭嗣同、严复等人。他们一手拿着西方的进化论、唯物主义经验论和社会学原理，另一手拿着古代的辩证法和主观唯心论，以它们为武器，在"托古改制"的旗号下，对封建顽固派、洋务派为代表的封建文化思想进行了批判。在康有为的思想中，包含

了中国近代思想史上第二个空想社会主义思想。他们的改良运动，以一八九八年的戊戌变法为高潮。但是，他们害怕群众，害怕革命，寄全部希望于一个年轻的光绪皇帝身上，执行了一条脱离群众、脱离实际的自上而下的错误路线，所以很快地败于帝国主义和封建顽固派的联合镇压之下。它留下的一条重要教训是：在中国，改良主义是行不通的。

4、资产阶级民主革命时期。戊戌变法的失败，刺激了中国人民的进一步觉醒，资产阶级和小资产阶级的革命思想有了进一步发展，资产阶级革命派成为民主革命的领导阶级，出现了资产阶级民主革命的理论家章炳麟和伟大的革命民主主义先行者孙中山先生。革命派摒弃了君主立宪的改良主张，号召用革命手段推翻卖国投降的清王朝，反对帝国主义的瓜分威胁，建立一个资产阶级的民主共和国。这一时期出现的《革命军》、《警世钟》、《驳康有为论革命书》等革命著作以及《民报》等革命报刊，对于振奋中国人民的革命精神，鼓舞人民冲决封建网罗，起了重要的理论先导作用。章炳麟早期的哲学思想和孙中山建立的资产阶级民主革命的思想体系，基本上坚持了唯物主义的思想路线。在孙中山的思想中，包含了中国近代思想史上第三个空想社会主义思想。

纵观整个近代哲学上的两条路线斗争，同样可以看到一个圆圈的系列。孙中山的哲学思想正是对中国近代旧民主主义革命时期哲学思想发展的批判性总结，是中国哲学发展史上的第四个大圆圈。孙中山的思想无疑地超过了古代朴素唯物主义的水平，但它只能是一种资产阶级的世界观。这种世界观，决定孙中山先生领导的革命终于避免不了失败。历史雄辩地证明：任何空想社会主义都是不合中国国情的，只有科学社会主义才能救中国。而只有马克思主义的世界观才能指导中国革命取得社会主义的伟大胜利。

近代中国哲学的历史特点

近代中国哲学，由于半殖民地和半封建社会的特定历史条件和中国民族资产阶级的软弱性和不彻底性的制约，使得这一时期的思想家们没有也不可能象革命时期的欧洲资产阶级，建立起比较完整的旧唯物主义体系。又由于资本主义侵略者借鸦片战争打开了中国的国门，随着资本主义的文化侵略，也传进了一些近代自然科学和哲学社会学知识，为思想家们提供了可供借鉴的思想资料。这就使得这一时期居主导地位的哲学具有如下一些时代和阶级的特色。

第一、近代中国哲学在理论形态上已经突破了封建时代的素朴性，但是并没有清除掉旧哲学的影响，呈现出新旧杂陈、中西糁半的显著特征。从"中"和"旧"的方面看，中国哲学的若干传统范畴，多为近代思想家所沿用。尤其是数千年来，哲学家们以为理论中心的天人关系问题，在这一时期仍在继续。例如，康有为有论证天的物质属性的《诸天讲》；严复译著了《天演论》；谭嗣同提出了"天以其浑沌磅礴之气，充塞固结而成质，质立而人物生焉"（《思篇》十）的命题；章炳麟著有《天论》和《视天论》，论证了天为无形无质的"视天"，即可视而不可及的自然之天。在天人关系上，大多强调人的"心力"的能动作用，即强调人的主观精神的能动作用。例如：

"天地，人所造，众人自造，非圣人造。"（龚自珍：《壬癸之际胎观第一》）

"天地之性人为贵"，"人定胜天，既可转富、贵、寿为贫、贱、夭，则贫、贱、夭亦可转为富、贵、寿。"（魏源：《治篇》三，《学篇》）

"手持三尺定山河。""古来事业由人做。"（洪秀全：《剑诗》等）

"天人同气，无内外之分"，"天即人而人即天"，

（康有为：《中庸注》）

“人为万物之灵。”“夫创业中兴之人，能变政者，其才武，其志深，其力雄，其气溢，推移旋运，举重若轻，故治天下如弄丸，椎拍宛转，宽绰有余。”（康有为：《孔子改制考》、《进呈〈俄罗斯大彼得政变记〉序》）

“心之力量，虽天地不能比拟。虽天地之大，可以由心成之，毁之，改造之，无不如意。”（《谭嗣同全集》第319页）

“中国委天数，而西人恃人力。”“人欲图存，必用其才力心思，以与是妨生者为斗，负者日退，而胜者日昌，胜者非他，智、德、力三者皆大是耳。”（严复：《论世变之亟》、《天演论·最旨》按语）

“崇尚不可知之天道，而沮败当前即是之人道，天何言哉？则言天者不得辞其咎也。中国数千年之坐误于此者多矣。”“虚言不如实践，与其天演，吾毋宁言人演，……天革而他革乃可言矣。”（章炳麟：《革天》）

“吾心信其可行，则移山填海之难，终有成功之日。”（《孙文学说》）

这些论题，表明了近代思想家不可克服的内在矛盾。他们在弱肉强食的现实面前，积极向上，敢于否定天命神权，批判天主宰人的神学唯心论。但是有不少思想家不懂得天人辩证法，在批判一种倾向的时候不自觉地倒向了另一种倾向，把人的主观能动作用夸大为绝对，陷入了主观唯心论。从“西”和“新”的方面看，这一时期的思想家都感到传统的思想武器不足以呼唤革命风雷，纷纷转向西方，迫不及待地从西方资产阶级武库中搬来了进化论、机械论、天赋人权论，汲取了西方传进来的新的自然科学知识，给古老的传统范畴，注入了西方的新激素。例如：

“德之韩图（康德），法之立拉士（拉普拉斯）发星云

之说，谓各天体创成以前，是朦胧之瓦斯体，浮游于宇宙之间，其分子互相引集，是谓星云，实则瓦斯之一大块也。”（康有为：《诸天讲》）

“天地万物之始，一泡焉耳。泡分万泡，如熔金汁，因风旋转，卒成圆体。日又再分，遂得此土。”（谭嗣同：《仁学》）

“斯宾塞耳之天演界说曰：‘天演者，翕以聚质，辟以散力’。……即如日局太始，乃为星气，名涅菩拉斯（星云），布濩六合。其质点本热至大，其抵力亦多过于吸力，继乃由通吸力，收摄成珠。太阳居中，八纬外绕，各各聚质，如今是也。”（严复：《天演论·广义·按语》）

“盖日与恒星，皆有地球，其阿屯（Atom）以太，上薄无际，其间空气复厚，而人视之苍然，皆众日之余气，固非有天也。”（章炳麟：《儒术真论》）

“照进化哲学的道理讲，地球本来是气体，和太阳本是一体的。始初太阳和气体都是在空中，成一团星云，到太阳收缩的时候，分开许多气体，日久凝结成液体，再由液体固结成石头。”（孙中山：《三民主义》）

这些论题表明近代资产阶级的哲学思想又具有同传统哲学所不容的明显的机械性和浓厚的进化论色彩。而且，重要的是，哲学基本问题也以比较自觉而明确的方式提了出来。

第二，中国近代哲学，是适应政治变革的风云而形成和发展的，是救亡图存的政治运动的思想成果。因此，与政治密切而直接的联系，是近代哲学的又一个显著特点。这一时期的思想家，往往兼政治领袖和精神领袖于一身，康、谭、孙中山都是典型的代表。他们为了把中国从贫弱腐败和受侵略的境遇中拯救出来，引导到代表他们那个阶级或阶层的利益的方向去，从不同的角度吸收了当时的成果，为锻造新的体系作了理论贡献。但是，西方

传进来的东西，本来就支离破碎，也不全合中国国情，而他们又各站在自己的立场上去生吞活剥，加之时局变化日亟，不容有冷静的思考功夫，所以，无论是农民小资产阶级的革命派、资产阶级改良派或是资产阶级民主革命派都没有能建立完整的体系。他们的理论既表现为机械的唯物论和进化论的糅杂，又表现为主观唯心论和传统的变易思想的结合，深刻地反映了近代中国的历史特点和民族资产阶级的两重性。这种四不象的理论武器，是不能指导中国甩掉黑暗、走向新生的。历史正期待着新的体系降生。

第二节　资产阶级改良派的哲学思想

严复的哲学思想

严复（公元1854—1921年），字几道，又字又陵，福建侯官(今闽侯)人，自称“天演哲学家”，是中国近代学习西方较有收获的启蒙思想家。他十四岁考入福州船政学堂，二十四岁作为中国第一代留学生，赴英留学，两年后回国，任北洋水师学堂总教习。

严复在留学期间，广泛接触到了西方自然科学、资产阶级社会学和哲学知识，这些对于他思想的形成，有极大影响。中日甲午战争的失败，极大地刺激了他的民族爱国心。1895年，他在天津《直报》连续发表了四篇轰动全国的政论：《论世变之亟》、《原强》、《救亡决论》、《辟韩》。1897年又创办《国闻报》，宣传变法，抨击封建专制主义，同时，还先后译著了赫胥黎的《天演论》，亚当·斯密的《原富》，约翰·穆勒的《名学》、《群己权界论》，孟德斯鸠的《法意》，斯宾塞的《群学肆言》，甄克斯的《社会通诠》和耶芳斯的《名学浅说》等名著，介绍和传播了西方的资产阶级思想和学术，尤其是系统地介绍了达尔文的进化论。章炳麟说：“自严氏之书出，而物竞天择之理，厘然于

人心，中国民气为之一变。”（《述侯官严氏最近政见》）这说明严复的译著在当时中国的影响之大。

严复的哲学思想主要有如下一些方面：

一、“物竞天择”的进化思想。严复的进化思想来自达尔文的生物进化论。生物进化论认为，世间的生物起源于几种简单的生物，只是由于环境和条件的不同变化，它们才发生生理的变异和区别，逐渐形成繁多的种类。生物的变异和繁衍过程，是一个“适者生存，不适者淘汰”的“物竞天择”过程。严复对这个观点非常倾倒。当时，宣传达尔文思想的有两个流派，一派以赫胥黎为代表，一派以斯宾塞为代表。赫胥黎创造性地捍卫和发展了达尔文的的理论，指出进化论是自然规律，不适用于人类社会。自然界是物竞天择，优胜劣败，弱肉强食，适者生存；而人类社会则靠伦理关系去调节；自然界的进化是自然进行的，而人类社会则是靠有理智的人“与天争胜”。斯宾塞则把达尔文的进化论歪曲成为帝国主义的民族压迫和殖民掠夺进行辩护的社会达尔文主义。他不仅把生物学中的变异、自然选择、遗传等概念引进社会学，而且用生存竞争来解释人类的社会关系，作为社会发展的动力。他认为人与人之间的关系也是“强存弱汰”，人们只能“任天而治”。严复从救亡图存的宗旨出发，扬弃了赫胥黎把进化论局限于自然界和斯宾塞“任天而治”的思想，把斯宾塞的社会达尔文主义和赫胥黎的“与天争胜”思想结合在一起，形成了中国资产阶级改良派的进化论。这种进化论有两个主要特征：

其一，强调人的主观能动作用。他说：

“盖生民之大要三，而强弱、存亡莫不视此：一曰血气体力之强，二曰聪明智虑之强，三曰德行仁义之强。是以西洋观化言治之家，莫不以民力、民智、民德三者，断民种之高下。未有三者备而民生不优，亦未有三者备而国威不奋者也。”（《原强》）“达尔文曰，物各竞存，最宜者立，动植

如是，政教亦如是也。”“物竞者，物争自存也；天择者，存其宜种也。”（《原强》）

“外来之物，深闭固拒必非良法。要当强力不反，出与力争，庶几磨厉玉成，有以自立。至于自立，则彼之来皆为吾利，吾何畏也？”（《有如三保》）

这是说，国家的治乱，种族的存亡，在于是否有健强的体魄，是否有聪明才智，是否讲道德。具备了三者，就可以种立国强。根据达尔文物竞天择的原理，应该对外来侵略者“出与力争”，不应该“深闭固拒”，更不应该生“畏”。这对于“好古而忽今”的形而上学世界观和闭关自守，任人宰割的保守主义、投降主义是一个沉重的打击。

其二、认为宇宙和人类社会都是进化的，反对“顿”（“骤”）变，主张“渐变”。他说：

“尝谓中西事理，其最不同而断乎不可合者，莫大于中之人好古而忽今，西之人力今以胜古；中之人以一治一乱、一盛一衰为天行人事之自然，西之人以日进无疆，既盛不可复衰，既治不可复乱，为学术政化之极则。”（《论世变之亟》）

“善夫，斯宾塞尔之言曰：‘民之可化，至于无穷，惟不可期之以骤’。”（《原强》）“宇宙有至大公例，曰万物皆渐而无顿”，“其进弥骤，其涂弥险。”（《政治讲义自序》）

这是说，社会是日进不已的。中国和西方的区别就在于中国人迷信天道循环，“好古忽今”，而西方人则认识到了历史是进化的，强调今胜于古。但是，他反对“顿”变、“骤”变，把“渐”变说成宇宙间的公理，这就陷入了庸俗进化论。

二、具有机械唯物主义特征的自然观。

严复的自然观，继承了中国古代朴素唯物论，又由于汲取了

西方的机械力学理论、星云说和进化论而超过了古代朴素唯物论，表现为一种进化唯物论特征。

首先，在否定创世说的基础上，用"质力相推"来论证物质自身的运动，具体鲜明的机械唯物主义特征。他说：

"生此万物以成毁生灭于此区区一丸之中，其来若无始，其去若无终，问彼真宰，何因若是？虽有大圣，不能答也。"（《庄子评点》）

"自达尔文出，知人为天演之一境，且演且进，来者方将，而宗教抟土之说，必不可信。"（《天演论·察变》按语）

"造物立其一本，以大力运之，而万类之所以底如是者，咸其自己而已，无所谓创造者也。"（同上）

"大宇之内，质力相推，非质无以见力，非力无以呈质。"（《译天演论自序》）"天演者，翕以聚质，辟以散力。方其用事也，物由纯而之杂，由流而之凝，由浑而之画，质力杂糅，相剂为变者也。"（《天演论·广义》）

这是说，宇宙万物是无限地发展的，人亦是万物发展的一个阶段，还在继续发展着，所谓上帝抟土造人之说，完全是宗教骗术。世界的本质是质（物质）和力（运动产生的能量）的统一。没有质，能量就没有依附；没有能量，也就显示不出质的客观性。所谓进化，就是质力相互作用的结果。以太阳系而言，"太始"之时，因其"抵力"过于"吸力"，所以物质呈现出"星云"状，布满太空，由于运动中"翕"（吸力）的作用，"由流而之凝"，"各各聚质"，这便形成了太阳和太阳系之八大行星。这种用物质有规律的翕辟、聚散、相推相剂来解释事物的形成和发展的观点，乃是一种机械唯物论。这种观点，把机械力学的适应范围夸大到绝对，从而否认了物质运动形式的多样性，因而是形而上学的。

其次，用“星云”、“以太”来阐释“气”范畴，具有浓厚的自然科学特征。他说：

“物之存亡，系其精气，咸所自己，莫或致之。”（《古今文钞序》）“通天、地、人、禽兽、昆虫、草木以为言，以求其会通之理，始于一气，演成万物。”（《原强》）

“案中国所谓‘气者’，非迷蒙腾吹，块然太虚之谓，盖已包举前指诸品而置名之，以与理、质二者鼎立对待矣。”（《穆勒名学》部丙篇五夹注）“最清气名伊脱（Ether）者”。（《天演论·真幻》按语）

这是说，天地人及宇宙万物都本原于“气”，是气自身运动产生出来的。“气”不是空气中的大气，而是前面所指的诸品——热、电、物质爱拒、知觉运动、动物劲积（总能量）或“伊脱”（即“以太”）。他还说过：“日局（太阳系）太始，乃由星气”，释星云为气。这些观点都是别开生面的。

三、“即物实测”、“理不可知”的认识论。严复的认识论表现出唯物主义经验论和不可知论的矛盾。

其一是主张“即物实测”。他说：

“其（西洋）为事也，一一皆本诸学术；其为学术也，一一皆本于即物实测。”（《原强》）

“一理之明，一法之立，必验之物物事事而皆然，而后定之为不易。其所验也贵多，故博大；其收效也必恒，故悠久。”（《救亡决论》）

“夫理之诚妄，不可以口舌争也，其证存乎事实。”（《原富·译事例言》）

这是说，认识只能来源于对客观事物的感觉经验。他赞同西方办事有理论作依据，而理论又以“即物实测”为根据。所谓“即物实测”即是指与事物相接触，进行实际观测，这是一种实证科学方法论。他还引用赫胥黎的话说：“读书得智，是第二手事。唯

能以宇宙为我简编，名物为我文字者，斯真学耳。”（《原强》）因此主张“读无字之书”。这里包含了以实践作为认识来源的思想。这是严复认识论的合理部分。

其二是“理不可知”。严复不懂得认识运动的辩证法，他看到了人们不能事事直接经验，却又强调感觉经验的绝对性，进而夸大感觉经验的主观形式与客观内容之间的差别，从而怀疑客观存在的真实性，而导致了不可知论。他说：

“心物之接，由官觉相，而所觉相，是意非物，意物之际，常隔一尘。物因意果，不得径同，故此一生，纯为意境。”（《天演论·真幻》按语）

“我而外无物也，非无物也，虽有而无异于无也。”（《穆勒名学》部甲按）

“窃尝谓万物本体，虽不可知，而可知者，止于感觉。”（同上）“人之知识，止于意验相符，如是所为，已足生事，更高骛远，真无当也。”（《天演论·真幻》按语）

这是说，主官认识客观是通过感官认识事物的表相。主观同事物本质之间隔着一道屏幛，使思维和存在之间不能实现同一。物自体在我身外，但它不可知，所以实际上等于无物。人们所能知的仅仅是自己的感觉、意念。人的一生，只是在意念中驰骋，如果追求意念之外的事物，那是不恰当的空想。因为在严复看来，物自体是不可知的，是可怀疑的，认识到感觉为止便已经穷尽了。沿着这种思路，严复必然堕入“惟意为实”、“惟意无幻”（《天演论·真幻》按语）的主观经验论的泥坑。

康有为的哲学思想

康有为（公元1858—1927年），字广厦，号长素，广东南海人，时人又称南海先生。他也是近代中国向西方寻找真理的先进人物之一，是我国资产阶级改良主义运动的领导者。他所领导的戊戌变法运动，在中国近代思想史上曾经掀起一股思想解放的波

澜，对于唤醒中华民族，针砭时弊，起过积极的、进步的作用。

康有为出身于封建官僚世家，幼年时跟随祖父学习儒家经典，兼习百家之学；青年时一面探求经世致用之学，一面兼攻释道之书，同时开始广泛接触西方文化，如史、地、政治、理、化，无不涉猎，以致酖迷于西学，初步具有资产阶级改良主义思想。他曾先后七次上书光绪皇帝（包括一八九五年著名的“公车上书”），畅言变法之利和不变法之害，终于促使光绪帝下诏变法。但变法运动从一开始就先天不足，所以经不起政治实践的检验，很快被顽固派镇压下去了。康有为流亡海外，坚持改良立场，组织保皇党同孙中山领导的资产阶级革命民主派相对抗，反对革命，以致由一个先进的启蒙思想家蜕变为地主阶级的死硬顽固派，成为历史潮流的阻力。

康有为用以指导变法的理论武器，是折衷唯物主义和唯心主义的二元论哲学。

一、“元为万物之本”和“爱力为万化之源”的矛盾自然观。他说：

> “元为万物之本。……人之性命虽变化于天道，实不知几经百千万变化而来，其神气之本由于元，溯其未分，则在天地之前矣。”（《春秋董氏学》）
>
> “元者，气也。”（《万本草堂口说》）“既有气，然后有理，生人、生物者气也。”（《春秋董氏学》）
>
> “万物之生，皆本于元气，人于元气之中，但动物之一种耳。”“夫浩浩元气，造起天地。天者，一物之魂质也；人者，亦一物之魂质也；虽形有大小，而其分浩气于太玄，挹涓滴于大海，无以异也。”（《大同书》）

即是说，宇宙万物以至人类的最初本原，乃是物质性的元气。可以说，在自然观方面，康有为继承了中国古代哲学元气本体论的唯物论思想。不惟如此，他还象严复一样，用电、星云、元素、

以太等自然科学概念来说明气，从而打上了近代哲学的印记。但是由于对自然科学了解的肤浅，他从“天人同气”而得出了“物我一体”（《中庸注》）的结论，开始滑向了主观唯心论。他说：

“知气者，灵魂也，略同电气，物皆有之。”（《礼运注》）“无物无电，无物无神”。“夫神者，知气也，魂知也，精爽也，灵明也，明德也，数者异名而同实。”“光电能无所不传，神气能无所不感。”（《大同书》）

“有觉知则有吸摄之力”，“不忍者，吸摄之力也。”（同上）“仁从二人，人道相偶，有吸引之意，即爱力也，实电力也。”（《中庸注》）

“不忍人之心，仁也，电也，以太也，人人皆有之，一切仁政，皆从不忍之心生，为万化之海，为一切根，为一切源。”（《孟子微》）

“山河大地皆吾遍现，翠竹黄花，皆吾英华。”“物我一体无彼此之界，天人同气无内外之分……物即己而己即物，天即人而人即天。”（《中庸注》）

康有为通过一系列中间环节，完成了“物我一体”的唯心主义诡辩。首先，他把气等同于电、光、灵魂、精神，混淆了物质和精神的区别。继而又混淆了物质和精神的功用。物质有“吸摄之力”，人更应有“吸摄之力”。人的这种“力”亦称“爱力”、“电力”，“不忍人之心”。进而又认为，爱力“为万化之海，为一切根，为一切源。”既然万物产生于主观的“爱力”、“不忍人之心”，那么，“山河大地”、“翠竹黄花”，自不待说是主观精神的体现。于是，“物我一体”也就顺理成章了。康有为自然观上的这种二律背反，也反映在他的矛盾观和发展观上。

二、“物必有合”、“一必有两”的矛盾观。

首先，康有为利用所学的自然知识，论证了对立统一的普遍

性。他说：

> “理皆有阴阳，则气之有冷热，力之有拒吸，质之有凝流，形之有方圆，光之有白黑，声之有清浊，体之有雌雄，神之有魂魄，以此八统物理焉。以诸天界，诸星界，地界，身界，魂界，血轮界，统世界焉。”（《康南海自编年谱》）
>
> “知物必有两，故以阴阳括天下之物理，未有能出其外者。”“所谓天道人常，一阴一阳，凡物必有合也。”（《春秋董氏学》）
>
> “物不可不定于一，有统一而后能成；物不可不对为二，对争而后能进。”（《论语注》）

“阴阳”就是矛盾一般。举凡气、力、质、形、光、声、体、神等事物，天、地、星辰、动物等各界，无不存在矛盾，“未有能出其外者”。从另一方面看，正因为“物必有两”，所以“凡物必有合”。两相合一而成物，两相对争而进化。这里明确指出了“对争”是事物进化的原因，这是康有为对辩证法的一个贡献。

其次，康有为用阴阳比譬新旧，强调了新旧不可偏废的矛盾调和论。他说：

> “道有阴阳，……并行不悖。力之有拒吸也，气之有冷热也，皆物质不能少者也，惟所贵者，两者调匀，造物以成。”（《中华救国论》）
>
> “旧者有坚固之益，新者顺时变之宜，二者不可以偏废也。”“知进而不知退，知得而不知丧，知更新而不知守旧，故轻佻浮动，一跃千里，而一败几乎不可复振。”（同上）

矛盾相互之间的作用是“不能少”的，但以矛盾双方的“调匀”最居重要。所谓“调匀”，也就是协调矛盾。比如“更新”就必须“守旧”，如果不懂得协调，就会一蹶不振。这种新旧糅杂，进退相兼的哲学结论，十足地表现了改良派的折衷主义立场。

三、“善变以应天”“欲骤变而不能”的发展观和庸俗进化论。

首先，他论证了变法必须“全变”、“尽变”。他说：

“盖变者，天道也。天不能有昼而无夜，有寒而无暑，天以善变而能久；火山流金，沧海成田，历阳成湖，地以善变而能久；人自幼童而壮老，形体、颜色、气貌，无一不变，无刻不变。”（《进呈〈俄罗斯大彼得政变记〉序》）

天道的本质就是生生不已，变化无穷。惟其如此，天、地才得以长久。至于人，从幼到老，也是无时无刻不在进行着渐变，乃至有了一代一代的繁衍。因此，封建王朝要想长久，也应该变法。他说：

“物新则壮，旧则老；新则鲜，旧则腐；新则治，旧则板，新则通，旧则滞，物之理也。”（《上清帝第六书》）

“圣人之为治法也，随时而立义，时移而法亦移矣。”（《日本书目志序》）“法既积久，弊必丛生，故无百年不变之法。”“变法而强，守旧而亡。……观万国之势，能变则全，不变则亡，全变则强，小变仍亡。”（同上）

变法的本质就是除旧布新。因为陈旧的东西，“非徒不适于时用，而其害且足以死人”（《礼运注》），所以变化是符合“物之理”的。时代是不断发展的。如果不顾及到发展，顽固地推行历代成法，必然出现弊病。所以有德行的统治者，随着时变而立法，以避免弊端。从外国的经验来说，存亡、强弱，完全决定于“变”法与否、是“全变”还是“小变”。所谓“全变”，就是以资产阶级的立宪政体取代封建专制政体，建立一个“以电代火”、“以机器代人”的资本主义社会。也就是说，要以资本主义之“新”，去代封建主义之“旧”。所以他又说：“中国今日不变，日新不可；稍变而不尽变不可，尽变而不兴农工商矿之学不可。”（《日本书目志序》）这种“全变”、“三不可”的思想，

对于封建顽固派“祖宗之法不可变”的主张，对于洋务派“中学为体，西学为用”的主张，是一个坚决否定。它反映了新兴资产阶级处于上升时期的积极进取精神，也表明了当时的康有为同早期改良派“变器不变道”思想的分野。当时的封建势力攻击他说：“邪说横溢，人心浮动，其祸实肇端于南海康有为。”（《翼教丛编序》）这也可以看到康有为的思想在当时所起的重要的社会影响。

其次，主张“渐进”反对“骤进”。尽管康有为提出了变器亦变道的全变、尽变思想，但它本质上依然是改良主义的。康有为在哲学上反对“骤变”，反对质的飞跃，主张渐变，因而其变法主张也同资产阶级革命派不同，不可能彻底。他的变法理论是庸俗进化论。

1、康有为把“有对争而后能进”的命题推及人类社会，并没有逻辑地得出必须进行社会革命的结论，而是歪曲地论证“物竞天择”的自然法则在社会领域里的客观性。他说：

“人道竞争，强胜劣败，天之理也。”（《孟子微》）“其强大国之侵吞小邦，弱肉强食，势之自然。”（《大同书》）

这就把“弱肉强食”、“强胜劣败”说成是合理的。客观上还起了为侵略者张目的作用。虽然他的主观意图在于唤起人们觉醒以自强、抗争，但毕竟是社会达尔文主义的观点。

2、康有为虽然看到了社会“对争”的现实，但是，他却从传统的儒家仁政思想出发，坚决反对革命，反对社会阶级斗争。他说：

“修睦为人利，争夺为人患。盖争之极，则杀戮从之。若听其争，大地人类可绝也。”（《论语注》）

斗争并非推动社会进化的动力，相反会导致人类绝灭。而真正推动社会发展的是“不忍之心”。他说：

“一切仁政，皆从不忍之心生，为万化之海，为一切

根，为一切源，……人道之仁爱，人道之文明，人道之进化，至于太平大同，皆从此出。”（《孟子微》）

这套理论是孟轲主观唯心论的翻版；而这种唯心论又从根本上消弭了他的辩证法思想。

再次，康有为用渐变论否认飞跃、否认质变、骤变。他说：

“生当乱世，道难躐等，虽默想太平，世犹未升，乱由未拔，不能不盈科乃能，循序而行。”（《礼运注·序》）

“进化有渐进，……欲骤进而未能也。”（《论语注》）

进化之理，有一定之轨道，不能超度，既至其时，自当变通。”“戒守旧之愚害，而亦不可为灭古之卤莽。”（《中庸注》）

就是说，人类社会只能由“据乱世”而“升平世”而“太平世”，循序渐进，一点一滴地改良而不能飞越，“时命运遇，不能强致。”（《孟子微》）这种庸俗的渐变论终于和神秘的“时运”说结合起来，从而从根本上背叛了他早年力主变法的激进立场。

四、“大同之世”的空想。康有为以《春秋公羊传》中的“三世说”①附会《礼记·礼运》中有关“大同”、“小康”的说法，把公羊三世说所称的“太平世”等同于“大同之世”；“升平世”等同于“小康之世”。他说：

“所传闻世为据乱；所闻世托升平；所见世托太平。乱世者，文教未明也；升平者，渐有文教，小康也。太平者，

---

①“公羊三世”说是儒家公羊学派的历史观。先是董仲舒提出《春秋》分十二世为三等：“有见、有闻、有传闻”。“有见”是孔丘所亲见之世；“有闻”是孔丘所亲自听说之世；“有传闻”是据前人传述之世。东汉何休把这三世命名为“据乱世”、“升平世”、“太平世”。认为“有传闻世”是讲如何于衰乱中治理；“有闻世”是讲如何进入升平世；“有见世”是讲如何达到太平世。有康为对此说又进行了改造。

大同之世，远近大小如一，文教全备也。”（《春秋董氏学》）在他看来，三世是递相进化的。当时的中国正处在据乱世，而欧美各国则已进化到了升平世。所以中国必须变法维新，向升平世过渡，进而向着大同之世的目标前进。

首先，康有为对现实社会进行了揭露和批判，说明了社会变法前进的迫切性。他袭用了佛教的传统观点，把人间世界说成是大苦海。他说：

> “全世界皆忧患之世而已，普天下人皆忧患之人而已，普天下众生皆戕杀之众生而已。苍苍者天，抟抟者地，不过一大杀场、大牢狱而已。”（《大同书》）

世界既成了杀场、牢狱，人便成了杀戮、拘役的牺牲品。在他看来，全社会不分阶级，人人受苦。譬如劳动者：农民“胼手胝足，涂泥厥身”，矿工“深入洞穴，潦水露肤”，渔夫“引足入水，寒气彻骨”，樵夫“负薪百斤，百里宕阻”。为了谋生，他们甚至“只身弃家，渡海万里，开山拓殖，或非或美，卖身为奴”，可谓苦不堪言。再如富贵者：多田者有“纳税之苦”，多店者有“忧倒闭之苦”，多财者有“忧盗贼之苦”，多妻妾者有“忧家庭纠纷之苦”，乃至帝王也有“忧国破家亡之苦”，如此等等。总之，“耳闻皆勃谿（吵闹）之声，目睹皆困苦之形”（同上），社会笼罩在苦难之中。正因为如此，才见得社会变法的必要性。只有变法改良，才能脱离苦海。

康有为对社会矛盾的揭露，无疑是有积极意义的。但是，他抽掉了“苦”的阶级涵义，否认了阶级压迫和阶级剥削，号召一切人携手去为理想的大同之世献身，这实际上是软弱的资产阶级害怕人民革命、调和阶级矛盾的心理写照。

其次，康有为对未来的大同之世作了理想的描绘，说明了变法改良的必要性。在他设计的大同之世里，没有家庭、没有私产、没有阶级、没有国界，一切归公。因而也没有私心、贪欲和

纷争，也没有杀伐，乃至人种也改良了。在那种社会里，生产力高度发展，科学文化水平极大提高，"凡有举动，皆有机器"，日力"仅三四时或一二时而已足，自此外，皆游乐读书之时。"（同上）他甚至对那时的衣食住行、日常琐事都作了详尽的渲染，这就必然像恩格斯说的那样，"它愈是制定得详尽周密，就愈是要陷入纯粹的幻想。"①康有为说："吾既生乱世，目击苦道，而思有以救之，昧昧我想，其惟行大同太平之道哉！遍观世法，舍大同之道而欲救生人之苦，求其大乐，殆无由也。"（同上）他的愿望是良好的，精神也是可嘉的，但是他的理想却是脱离实际的。他的圣人史观和资产阶级人性论障碍了他的眼力，他的阶级立场又制约了他的革命性。所以，"他没有也不可能找到一条到达大同之路。"②

谭嗣同的哲学思想

谭嗣同（公元1865—1898年），字复生，号壮飞，湖南浏阳人，出身于官僚地主家庭，是资产阶级改良运动的激进派。他少年好今文经学，鄙视科举；及长，受王夫之、颜元、龚自珍影响颇深。青年时，曾往来于台湾、江、浙、鄂、豫、皖、新、陕、直隶等省达十年之久，广泛了解了社会现实，对封建末世严重的社会危机有较深的认识。《马关条约》的签订，使他深受刺激。他说："三十之年，适在甲午，地球全势忽变，嗣同学术更大变"，从此"长与旧学辞矣"。（《与唐绂丞书》）进入壮年，他便由旧学转而研究新学，向西方寻求真理，投身于资产阶级改良运动。新政失败以后，谭嗣同拒绝出走，引颈就缚，慷慨捐躯，用鲜血为改良运动总结了失败的教训。他的主要著作有《仁学》，后人辑有《谭嗣同全集》。

---

①《马克思恩格斯选集》第3卷，第409页。
②《毛泽东选集》合订本，第1360页。

谭嗣同的哲学思想，也存在着严重的二律背反，并表现为古今糅杂，中西拼凑的特征。

一、以"以太"为本体的宇宙观。谭嗣同早期，继承了王夫之"无其器则无其道"的思想，坚持了唯物主义的气本体论。他说：

> "天以其浑沌磅礴之气，充塞固结而成质，质立而人物生焉。""天地非幻，即声光亦至实。声光虽无体，而以所凭之气为体。"（《石菊隐庐笔识》）

这是说，宇宙万有的生成是气凝为质，质产生万物和人类。有形的天地万物以及无形的声、光等现象，都是气的表现。他还用这种唯物论批判了谶纬、占卜、河图、洛书、太极图、先天图等神学迷信和唯心主义象数学，指出它们"同为虚妄"，主张"一扫而空"。（同上）为了完成这种扫荡任务，他吸取了西方近代自然科学知识，并填补进中国古代哲学范畴之中，把以太等同于气，形成了以太本体论。他说：

> "遍法界、虚空界、众生界，有至大至精微，无所不胶粘、不贯洽、不筦络而充满之一物焉，目不得而色，耳不得而声，口鼻不得而臭味，无以名之，名之曰以太。……法界由是生，虚空由是立，众生由是出。"（《仁学》）
>
> "就其本原言之，固然其无性，明矣；彼动植之异性，为自性可乎？抑无质点之位置与分剂不同耳。……然原质犹有六十四之异，至于原质之原，则一以太而已矣。""剖其质点一小分，以至于无，察其为何物所凝结，曰惟以太。"（同上）

这是说，宇宙万物，以至人类，统统根源于"以太"。以太是什么呢？谭嗣同作了一些规定。一是不可以直觉的"物"，一是"原质之原"。原质可分为六十四（一说七十三）种不同属性，而原质之原则"无性"，不具实体性，它是物质一般。他还说过，以太无所谓"成毁"，是"不生不灭"的；同时，"以太固

无始终也”，它又是无限的。他还认为，以太是以“微生灭”的永恒运动为其存在方式的。所谓“微生灭”，是一种“旋生旋灭、即灭即生”，“微之又微”、“密之又密”的状态。这种状态是由于矛盾双方的对立冲突所造成的。“譬之如云雨相遇，阴极阳极，是生两电；两有异同，异同攻取”，于是才有了“微生灭”。无需追究人们对以太概念的本来意义的认识有何改变，谭嗣同在当时对以太的物质规定，可以说是他哲学的最高成就。

但是，谭嗣同并没有把这一成就巩固下去。他在把“以太”等同于“气”的同时，又把“以太”等同于“仁”。他说：

> “其（以太）显于用也，孔谓之仁，墨谓之兼爱，佛谓之性海，耶谓之灵魂。”（《仁学》）
>
> “仁为天地万物之源，故唯心，故唯识。”“一切唯心所造”。（同上）“心之力量，虽天地不能比拟，虽天地之大，可以由心成之，毁之，改造之，无不如意。”（《上欧阳瓣薑师书》）

在谭嗣同那里，“仁”具有“兼爱”、“心性”、“灵魂”等涵义。尽管儒、墨、释、基督等教派称谓不同，其本质都是指人的主观精神。精神和物质本来是对立统一的两件事，谭嗣同却混淆了这两者的界限，使以太一身同时具两种性质。他说：“兼爱则人我如一。”（《仁学·自序》）“不生不灭，仁之体”，以太和灵魂“不生不灭同焉”。（《仁学》）这是十足的二元论。心之“仁”既然可为“天地万物之源”，事物的成败得失也就操纵于“心”。“心”可以随其所欲，唯“心”、唯“识”才是真实的，而现实一切都归虚幻。这又是十足的唯心论。

二、变化“日新”与“破对待”的矛盾观。谭嗣同从维新变法的立场出发，批判了洋务派“器可变，道不可变”的形而上学思想，论证了道和器的辩证关系。他说：

“故道，用也；器，体也。体立而用行，器存而道不亡。”“夫苟辨道不离乎器，则天下之为器亦大矣。器既变，道安得独不变？”（《思纬絪緼台短书·报贝元征》）

大前提是“道不离乎器”，用不离乎体。器变，道哪有不变之理？在他看来，变化日新是事物的普遍规律。他说：

“吾谓今日者，即无今日也。皆自其生灭不息言之也。不息故久，久生不息。”“以生为我，而我倏灭；以灭为我，而我固生。可云我在生中，亦可云我在灭中，故曰，不生不灭，即生灭也。……体貌颜色，日日代变，晨起而观，人无一日同也。骨肉之亲，聚处数十年，不觉其异，然回忆数十年前之情景，宛若两人也。则日日生者，实日日死也。”“天行健，自动也。天鼓万物，鼓其动也。辅相裁成，奉天动也。……夫善治天下者，亦岂不由斯道矣！”（《仁学》）

事物以及人都在生生不息的运动变化之中。这种运动是“自动”，这种变化是“日生（新）”。他说过：“天地以日新，生物无一瞬不新也。”“天不新，何以生？地不新，何以运行？日月不新，何以光明？……以太不新，三界万法皆灭矣。”（同上）正因为如此，所以人必须“奉天而动”。那些“龂龂然曰不当变法”的“守旧之鄙生”，终将成为“极旧极敝一残朽不灵之废物而已矣。”（同上）

但是，谭嗣同的这些辩证思想最后都溶进了形而上学相对主义之中。他看到了矛盾，肯定“有成有毁，地（球）与万物共之”。但是他认为“对待生于彼此，彼此生于有我。”（同上）矛盾是主观感觉产生的。多寡、长短、久暂，只是相对而言，本质上对于“我”来说，是同一的。因此他极力主张用“仁”去“通”、去调和矛盾。他把这种方法称为“破对待”。他说：

“无彼复无此，此即彼，彼即此，不必知，亦无可知，破对待之说也。”（同上）

“破对待”就是破除矛盾，消解对立，使之绝对同一。他的《仁学》的总纲，就是讲兼爱，就是人为地把“有等级通之而无等级”，实现资产阶级的超阶级的“人类之爱”。他的“破对待”应用到社会关系上，就是“爱人如己”，“视敌如友”，“相成相爱”、他认为“彼我亡，平等出”（同上）没有等别、阶级别，就实现了大同，这与康有为的大同空想本质上异曲而同工。

三、“贵知不贵行”的认识论。如果说谭嗣同哲学在自然观方面表现为二元论，那末进入认识论领域便陷入了唯心主义的唯理论。本来，他并不否认认识对象的客观性。他说：

“耳目之所构接，口鼻之所摄受，手足之所以持循，无往而非实者。即彼流质、气质，以至太虚洞窅之际，莫不皆有实理、实物。”（《仁学》）

人的感官所接触到的乃至无穷的空际，都是真实的存在，其规律也是实有的。他还认为，物质不同，人的感受也各异。譬如有味道的东西，如果“改其质点之聚，香臭可互易也”。（同上）正是基于这一点，他反对概念（“名”）督于实事，并以此为根据，批判封建名教，这都具有唯物的性质和联系实际的品格。但是，他主观唯心论的一面，使他由相信“我见”而否认了感觉经验，陷进了唯理论；他的相对主义又使他否认了事物的差别，陷入了怀疑论，最后只得归宿于取消认识的“顿悟”说。他说：

“且眼耳所见闻，又非真能见闻也。眼有帘焉，形入而绘其影，由帘达脑而觉为见，则见者见眼帘之影耳，其真形实万古不能见也。岂惟形不得见，影既缘绘而有是，必点点线线而缀之，枝枝节节而累之，……迨成为影，彼其形之逝也，亦已久矣；影又待脑而知，则影一已逝之影，并真影不得而见也。”“悬虱久视，大如车轮；床下蚁动，有如牛斗。眼耳之果足恃耶？否耶？鼻依香之逝，舌依味之逝，身依触之逝，其不足恃，均也。”（同上）

这是说，感官所反映的现象是不真实的。因为眼睛见眼帘之影，见不到真形。眼在形成影象的过程中，必有所遗漏，此其一；而客体又在不停的变化之中，眼不可骤然映成影象，此其二；影象是瞬息即逝的，已成的影象在反映到大脑，作出判断的过程中，又有了新的变化，此其三；眼产生的影象本身就有虚伪性，虱可看成车轮，蚁动可听成牛斗，不可信，此其四。所以感觉不足为凭。"仅凭我所有之五（官），以妄度无量无边，而臆断其有无，奚可哉？"（《仁学》）仅凭感觉怎么可以对无穷的事物作判断呢？他的这种思想必然得出感官不足以认识事物，客观世界不可知的结论。谭嗣同的失足点，在于夸大了客体的变动性和人的认识能力的相对性。为了认识事物，他只得求助于佛教唯识宗"转识为智"的理论。他说：

> "不以眼见，不以耳闻，不以鼻嗅，不以舌尝，不以身触，乃至不以心思，转业识而成智慧，然后一多相容，三世一时之真理乃日见乎前。任逝者之逝而我不逝，任我之逝而逝者亦未尝逝，真理出，斯对待不破以自破。"（同上）

"业识"是佛教范畴，指外界引起的感觉。就是说，转掉业识，就可以修成智慧。至此，便可以达到佛教所说的"圆融无碍"，前知后知，无所不知，主观与客观绝对同一的境界。这种以主观吞噬客观的思想，反映在知行关系上，就是"贵知不贵行。"他说：

> "吾贵知，不贵行也。知者，灵魂之事也；行者，体魄之事也。""思之思之，鬼神通之。"（同上）

这是说，知是灵魂的职能；行是身体的职能。行有限而知无涯，而且"行不能及知"，因为"手足之所接，必不及耳目之运；记性之所含，必不及悟性之广；……实事之所丽，必不及空理之精。"（同上）所以应该"贵知"。这种割裂思维与认识主体的联系，否认实践、否认感性认识的认识论，是十足的唯心主义先验论。

纵观资产阶级改良派的哲学思想，给人一个明确的认识，就

是它的极不成熟性。改良派既要变法维新，却又不愿意变掉那个与他们有知遇之恩的宝贝皇帝，这就决定了他们在一系列问题上采取折衷态度，这就决定了他们在向西方寻找真理的时候拒绝了马克思主义，而把过了时的东西当作瑰宝拾了回来。它们既不适合中国国情，也不能对付资本帝国主义和封建主义的围剿，这种理论武器指导下的改良运动，其失败是毫不足怪的。

第三节　资产阶级民主革命论者章炳麟的哲学思想

章炳麟及其思想演变

章炳麟（公元1869—1936年），又名绛，字枚叔，号太炎，浙江余杭（今杭州）人，近代著名的资产阶级民主主义革命家和思想家。

章炳麟出身于封建官僚世家，从小即从外祖父读经，后又研读《史记》，并涉及老、庄等诸子著作和先秦古籍。一八九〇年父亲死后，他拜国学大师俞樾为师，继续钻研经史古籍，深受古文经学熏陶，对经、史、文学诸方面，具有较高的造诣。

一八九四年，在中日甲午战争失败所造成的严重民族危机的刺激下，章炳麟毅然走出书斋，参加康、梁发起的强学会，并于一八九七年赴上海任《时务报》撰述，宣传资产阶级改良思想，开始投身政治活动。后因反对康有为等定孔教为国教的主张，遂脱离《时务报》。改良运动被镇压以后，章炳麟逃往台湾，任《台北日报》记者；一八九九年，东渡日本，结识孙中山；同年秋回上海编《亚东日报》；次年，上海张园大会，他当众断发，宣布与改良派最后决裂；同时作《客帝匡谬》，倡言革命排满，对“尊清”、“纪孔”进行了理论批判。一九〇二年，他修订

《訄书》，表明他的资产阶级民主革命思想已经形成。一九〇三年，章炳麟发表《驳康有为论革命书》，并为邹容《革命军》作序，被清政府逮捕入狱。他在狱中坚持斗争，积极参与蔡元培、陶成章等人组建革命团体"光复会"。一九〇六年，他获释后，三渡日本，加入孙中山领导的同盟会，主编同盟会机关报——《民报》。这期间，他以犀利的文笔，在《民报》和《国粹学报》等革命刊物上发表许多鼓吹革命的文章，积极宣传同盟会的革命纲领，并与康、梁等保皇党人进行论战。这一时期是章炳麟思想最进步的时期，也是他的革命业迹彰著和影响极盛的时期。鲁迅先生说他这一时期的精神面貌"真是所向披靡，令人神往"，并把他那种"七被追捕，三入牢狱，而革命之志终不屈挠"的大无畏精神誉为"后生的楷范"。①

一九〇七年秋，《民报》被日政府封禁以后，章炳麟开始与同盟会日见疏远，一九〇九他与陶成章等重拉光复会山头，被推为会长，并退出同盟会。这期间，他自编《太炎集》，对自己昔日政论表视轻视，而偏爱所谓"传世"之文。这种逐渐的退化，终于以一九一一年辛亥革命为转折，明显地表露出来。辛亥革命以后，章炳麟回国，一面散布"革命军起，革命党消"等言论，一面鼓吹"中国本因旧之国，非新辟之国，其良法美俗，应保存者存留之，不能事事更张也"，主张同旧事物妥协，并因拥护袁世凯而作了袁的"东三省筹边使"。宋教仁被刺以后，他亦被袁幽禁于北京，直到袁死才获释。嗣后，他往来于香港、广州、西南、南洋等地，希望获得支持，消除割据，但没有得到响应。"五四"运动以后，他进一步由失望而陷入颓唐，脱离了时代和群众，一扫早期的批判锋芒；并且公开提倡尊孔读经，反对新文化运动，反对孙中山的"三大政策"和国共合作，"用自己所手造

①《且介亭杂文末编·关于太炎先生二、三事》。

和别人所帮造的墙，和时代隔绝了”。（同上）尽管晚年，他也曾拒绝参加蒋介石发动的“四·一二”政变，主张联合抗日，并谴责蒋介石“攘外必先安内”的反动政策，但终归是一个过了时的人物，其言论的影响，已经无足轻重了。一九三六年，他病死于苏州。

与政治思想相一致，章炳麟的哲学思想也是前后矛盾的。早期，他坚持了无神论和机械唯物论，对意识和物质的关系问题表示了正确的意见；对传统的天人关系问题也作了带有自然科学色彩的唯物主义论证；在认识论上，他也能坚持一条从物到感觉和思想的唯物主义认识路线。但由于在狱中研读佛经，深受佛教唯识宗世界观的影响；出狱以后，又融合了从西方资产阶级哲学家叔本华、尼采那里拾来的唯意志论，遂逐渐倾向于主观唯心论，并幻想建立一种无神的新宗教，以进行“反满革命”。随着旧民主主义革命的失败，其哲学又溶进了不少老、庄的虚无主义和相对主义，表现了对早先哲学的彻底否定。

章炳麟的著作很多。主要以《天论》、《儒术真论》、《视天论》、《菌说》、《无神论》、《建立宗教论》、《俱分进化论》、《四惑论》、《原名》等最具哲学思想。

“视天”说与“人之相竞以器”的进化宇宙观

章炳麟早期的宇宙观，表现为唯物主义的进化宇宙观。他利用所知的近代自然科学，对世界的本原以及天、人范畴以及形、神范畴等，提出了一些新看法。

第一，对天、人范畴的唯物主义新规定。中国古代唯物主义哲学家，固然多认为“天”是自然之天，但在天有无形体的问题上，却表现出不同的看法。荀况认为天为无形之天，柳宗元肯定了这种看法；但刘禹锡却认为“天”是“有形之大者也”；王夫之则释“天”为“太虚”或“理”。章炳麟运用当时西方的天学知识对这些进行了扬弃，提出了“视天”论。他说：

"古者以天为积气，彼未尝有气也。"（《天论》）

"若夫天体，余尝谓苍苍之天，非有形质，亦非有大圜之气。"（《儒术真论》）

"惟天未尝有，故无之为字，从天诎之以指事。天萃于气，气生于地，地生于日。""恒星皆日，日皆有地，地有蒙气，自蒙气中视物，溟涬若氛云之薄积，京垓之地，蒙气坌萃，鱼鳞杂沓，而望之若苍苍矣。在地曰气，瞻仰则曰天，犹云与雨也，非有二质，故其所见异尔。"（《天论》）

"譬之旁望远道之黄山而皆青，府窥千仞之深而窈黑。夫青非真色，而黑非有体也。昔余尝持视天之说，以为远望苍然者，皆内蒙于空气，外蒙于阿屯（原子）、以太而成是形，非果有色于各耀而成大圜之体者也。"（《视天说》）

意思是说，古代人多以为天是气积聚而成的，其实不然，这是人们的错觉造成的。环绕地球之外有一层"蒙气"，这实际上是太阳照射地球所蒸腾出的水蒸气。这种气包含于原子（"阿屯"）、"以太"之中，成为天的形状，人们透过"蒙气"仰望，便有了苍苍然积气的感觉。依据当时的科学成果，"蒙气"离地愈近愈厚，愈远愈稀薄。可见天没有形质；也不是什么积气。那种有形之天，实际上是不存在的，只是视觉感到它有罢了。也就是说，所谓"天"原不过是人们的一种虚幻的视觉而已，既然"天"是"视天"，那末也无所谓主宰之神。他说：

"且天之云者，犹曰道曰自然而已。""以恒星之体言，北极最大。古者以北极为帝星，宜亦有见于此。虽然，圜球则无不动也。北极虽大，宁独无所绕乎？若是，则天固非有真形，而假号为上帝者，又安得其至大之尽限而以为至尊者也！故曰：知实而无乎处，知长而无本剽①，则上帝灭

①《庄子·庚桑楚》："有实而无乎处者，宇也；有长而无本剽者，宙也。"按：乎即坪、埒，《说文》埒指界域。本剽即本末、始末、意谓空间是无独立处所的实体；时间是漫长的，无始终的。

矣，孰能言其造人与其主予夺殃庆耶？”（《视天论》）

“曰天者，自然而已，曰命者，遭遇而已。从俗之言，则曰天命，夫岂以苍苍者布令于下哉！嗟乎！愚者之颂天，宋偃之射天，上官安之骂天，其敬慢不同，而其以天为有知，或则哀吁，或则怨望，其愚一也。”（《菌说》）

这是从逻辑上论证人格之天的虚妄：北极星最大，人们以之为帝星，这是情有可原的。但星体无不动，北极星虽然大，难道它就不绕着比它更大的星旋转吗？如此推论下去，哪里找得到一个至大至尊的上帝呢？因此说，知道了空间是无限的、没有独立处所的实体；时间是漫长的，没有始终，那末上帝（人格之天）也就没有存在的可能了，谁又能说上帝造人，主宰人间祸福呢？他的结论是：天是自然物，命运是偶然的遭际。俗话所谓“天命”，并非真有什么神主宰、操持。古人颂天、射天、骂天，尽管对天的态度有不同，却都是把天当作人格神，都是愚昧的。屈原的《天问》，柳宗元作了回答，但还不能令人满意。章炳麟这里引用了近代自然科学成果，逻辑地推论了“天”的不存在，这个回答到今仍然是可以成立的。

既然没有主宰之天，宇宙万物又是谁造的呢？他说：

“万物之生灭、消长，皆由太阳之光热致之，而苍苍者无与焉。”（《视天论》）“物生于日，而其为祸福则无与焉。若夫天与帝则未尝有矣。”（《天论》）

“若万物必有作者，则作者亦更有作者，推而极之，至于无穷。然则神造万物，亦必被造于他，他又被造于他，此因明所谓犯无穷过者。”（《无神论》）

万物生长靠太阳。太阳的光热导致万物的生灭消长，而人事之祸福，苍苍之天是不能干预的。也就是说，万物之最后根源，在于宇宙自身。他认为，如果以为万有世界有造物主，那末造物主亦应有造就者，“推极至于无穷”，也还是找不到最终根源。所以

"万物必有作者"的命题是违背佛教"因明"（形式逻辑）规律的。因明规律要求对下定义的对象加以限制，对事物必须作非此即彼的判断，否则便是犯了定义无限制的过失（"无穷过"）。这就进一步从理论上否认了形而上学的外因论。

章太炎认为，不惟万物自生，人也是如此。他说：

"赭石赤铜箸乎山，莙藻浮乎江湖，鱼浮乎薮泽，果然玃狙攀援乎大陵之麓，求明昭苏而渐为生人。人之始，皆一尺之鳞也。"（《原人》）

这段话概述了人类发展史。人类并非从来就有的，也不是上帝突然造就的，而是长期进化而来的。人祖于猿；猿是鱼类发展而来的；鱼类是藻类进化而来的。藻类则是由"赭石、赤铜"一类无机物进化而来的。他用当时接触到的生物科学知识批判了神造说，指出：

"今夫庶物莫不起于细胞。细胞大抵皆球形，其中有核，抵皆球形。核中液体充满，名曰核液，分染色物、非染色物二者。凡细胞诸种，皆原形质成立。原形质似卵白质，赫胥黎氏称之曰"生命之本原"。……是即生物之所以灵运，然非有神宰畀之矣"。（《菌说》修改手稿，《章太炎选集》第82—83页）

"染色物"即"染色体"，主要成分是核酸蛋白体；"原形质"即"原生质"，是组成细胞的基本物质，主要成分是蛋白质、核酸等；"卵白质"即蛋白质，是组成生命体的主要物质。章炳麟认为，生物由细胞组成，细胞由原生质组成，原生质包含有蛋白体等诸种物质，是生命的本源。生命之成为生命，正是由于蛋白质的存在，并非上帝创造的。生命进化为人类，同样也不是神的作用。他说：

"有种类，则又有其欲恶去就，而相易、相生、相摩，渐以化为异物。故既有草木，则草木亦如瞽之求明，如痿之

思起，久之而机械日生，刻意思之以趋于近似，而其形亦遂从之而变，则于是有蜃蛤、水母。彼又求明，则递为甲节、为脊骨，复自鱼以至鸟兽而为猿、狙、猩、狒，以至为人。此所谓‘随序之相理’也。”“夫自诸异物而渐化为人者，此亦以思自造者也。”（《菌说》）

“物苟有志，强力以与天地竞，此古今万物之所以变。变至于人，遂止不变乎？”（《原变》）

意思是说，非生物长期“相易、相生、相摩”，自我否定，异化为生物，生物又不断地“求明”，追求进化，渐渐发展为水生软体动物、节肢动物、脊椎动物、鱼类、鸟类、猿类、以至于人类。这是一种循序渐进的生存竞争过程。万物之所以变，就在于自觉地进行生存竞争，到了人类社会，这种竞争也还不会止息。把万物都看成“有知”、“能思”、“有志”，这自然是错误的，但是，他关于人类是由进化而来的思想以及进化的线索的描述，则是合理的。

章炳麟还认为，变化有两种趋势：进化和退化。他说：

“故人之怠用其智者，萎废而为豦（猕猴）蜼（长尾猿）。人迫之使入幽谷，夭阏天明，令其官骸不得用其智力者，亦萎废而为豦蜼。”（同上）

“吾尝谓文明之民，其初生蕃也，一旦替为台隶，浸被逼，遁逃入山‘食异而血气改，衣异而形仪殊，’‘则未有不反其故’，王船山《思问录》盖惧之矣。”（《菌说》）

意思是说，人若懒于思维，或者被迫居住深山，使聪明闭塞，就会倒退为猿类。文明之民是由昔日生蕃进化而来的，一旦沦为奴隶，逃入深山，便会退化。王夫之的《思问录》就表现了这种担心。他非常推崇荀况关于“明分使群”的思想。认为“合群分明，则足以御他族之侮；涣志离德，则帅天下而路”（同上），导致民族沦亡，“后世将返为蛮獠狙玃”。因此，他十分强调

"倡勇敢"（同上），主张"强力以与天地竞"。他认为，仲虺"兼弱攻昧"①的说法尽管太冷酷，但"明于天人之故"。天人之间的关系，乃是适者生存，不适者淘汰的生存竞争关系。章炳麟不仅肯定了人在自然中的地位，而且看到了"器"在竞争中的作用。他说：

> "人之相竞也以器。风胡子曰：轩辕、神农、赫胥之时，以石为兵，……黄帝时，以玉为兵，……禹穴之时，以铜为兵，以凿伊阙，决江导河，东注于东海，天下通平，治为宫室。当今之时，作铁兵，为龙渊、泰阿、工布麾之，至于猛兽欧瞻，江水折扬，晋、郑之头毕白。……石也，铜也，铁也则瞻地者以其刀辨古今之期也。"（《原变》）

风胡子是春秋时楚国的冶金匠师，他的话见东汉袁康《越绝书·外传·记宝剑》。他认为，远古时候，人类的生存竞争，是以石或玉为武器。大禹之时是以铜为武器，凿开伊阙山，使水患得以根治，从而"天下通平"。春秋时以铁作武器，制成了"龙渊"、"泰阿"（一作"太阿"）、"工布"那样的宝剑。楚王把宝剑一挥，能教猛兽发抖，围城的晋、郑之军脑袋掉光。这些工具，直到今天，还是地质学家划分历史时期的佐证。"器"亦即生产工具。章炳麟借引这段话，旨在说明人类是在与自然和人自身的斗争中进化的。人类的进化，可以用生产工具和武器的改进作标志。他进一步认为："竞以器，竞以礼"，"竞以形，昔之有用者，皆今之无用者也。""名实既诡，则皆可以替。"（同上）人类要发展，旧的礼制、形器，都可以变革。马克思说过："工

---

①《尚书·仲虺之诰》："兼弱攻昧，取乱侮亡"。伪孔传："弱则兼之，闇则攻之，乱则取之，有亡形则侮之。"按：仲虺，传说是商汤的佐相。

艺学会揭示出人对自然的能动关系，人的生活的直接生产过程，以及人的社会生活条件和由此产生的精神观念的直接生产过程。”①章炳麟从“人之相竞以器”的角度肯定人在天人关系中的能动作用，把天人关系问题明确为社会历史观的问题，这是一个重大的理论贡献。

第二，对形神关系的唯物主义论证。章炳麟不仅揭示了人非上帝所主宰，论证了人类的发生史；同时，还用自然科学资料论证了人死不为鬼，精神现象是人所固有的。他说：

“今人死也，则淡（氮）、养（氧）、轻（氢）诸气，盐、铁、磷、钙诸质，各散而复其流定之本性，而人之性亡矣。”（《菌说》）

“人死而为枯骼，其血之转磷，或为茅搜；其炭其盐，或流入卉木；其铁在矿，其肌肉为虫、蛾、蜜豸。……曰精气为物，其智虑非气也，所以从受者。胎卵之成，成于牝牡之感，而子姓受之；感有交错，以成智虑，及死者如波之变，乃夫气则瀸淖于水土也。”（《原教》下）

“人所以有知者，分于父母，精虫胚珠是也。二者又摄引各点以为我有，使成官骸，而七情益扩，故成此知识，由于两精相搏，以生神明也。斯如两水相触，即便生浪，……两味相和，乃生隽永，乃精气相离而死，则神亦无存。譬之水既淤堙，浪即无有，两味分化，寻索隽永，了不可得。故精离则死，死则无知，其流定各质，久则合于他物，或入草木，或入胎卵，未有不化者。化之可见者，茅搜是已。……夫焉有精化既离，而神识能独立者乎？”（《儒术真论》）

这些话表明了几层意思：其一，人所以具有感知的能力，是由于

①《马克思恩格斯选集》第23卷，第410页，注（89）。

父母的遗传。两精相互作用（“摄引”、“搏出”），便形成人的各种器官，于是也就具备了各种感情，精神（“神明”）由是产生。其二，人之生命，是由氮、氧、氢、盐、铁、磷、钙等诸种元素合成的。人死以后，成为枯骼，诸元素分解消散或转化为它种物质，人性、智虑、神明也就消亡了。其三，人的智虑、神明、性情等，并非物质，而是从受于物质性的精气而形成的，是精气派生的。精气与智虑、神明、性情之间的关系，譬犹水和波浪、佐料与美味的关系，水渗透进土地里以后，浪也便消失了；佐料分解了，也便没有美味了。可知精气分离了，精神也就不能独立存在。这些思想尽管并不十分准确、科学，但是，它毕竟扬弃了古代思想家们把精神现象看作是细微的精气所组成的错觉，从而通过对形神关系的论证，对哲学基本问题作了唯物主义的回答。

“始于受，中于想，终于思”的认识论

同唯物主义进化论的宇宙观相一致，章炳麟早期的认识论，表现为一种唯物主义的唯理论。

首先，他运用近代自然科学常识论证了认识来源于感觉器官同外界事物的接触，发展了荀况的“征知”说。他说：

> “黄赤碧涅修广以目异，征角清商叫啸喁于以耳异，酢甘辛咸苦涩隽永百旨以口异，芳苾腐臭腥蝼膻朽以鼻异，温寒熙湿平棘坚疏枯泽以肌骨异。是以人类为公者也。”（《公言》）

这是说，颜色和范围，靠视觉去区别，曲调和声音靠听觉去区别，味道靠味觉去区别，气味靠嗅觉去区别，事物的体征靠触觉去区别。因为事物是客观存在的，而人类的感觉器官又相同，在感官正常的条件下，不同的人对同一事物的感觉是相同的。这也即是“人类为公”的意思。这就坚持了主体反映客体的客观性。他还进一步认为：“人的精神如白纸”（《王学》），客

体是不依人的主观感觉为转移的独立存在。譬如："火之有青炎，火着实射之，不昔目则亦不可见也。烛炖钧冶之上，七色而外，有幻火、变火，可以熔金铁，而人目不能见，不见其火，不得谓之无色；见者异其光，而不得谓之无恒之色。"（《公言》）即是说，火光有七种颜色，青色是其中之一，眼睛正常的人只能见其混合之光，而不能单独分辨出青色。而且，七色之外，还有各种"幻火"、"变火"，但人不能寻常见到。见不到火，不能否认青色火光的存在，有眼病的人看到的都是青色，但不能因此否认火光中其它颜色的存在。这不仅进一步表明了主观之外的客体的客观实在性，而且也表明了人的感觉是客体刺激感官的结果，这就否认了先验认识论。

章炳麟不承认有先知先觉的天才人物，但承认人的认识能力有高下之分。他认为形成认识差异的因素有二，一是"胚珠"，一是"所染"。前者即是胚胎，指的是遗传因素，这是"父母授之"，不可移易的；后者指的是后天生活环境染成的，是可移的。他说：

> "原夫二气相凝，非亲莫效，及脂膏既就，即有染习，……是时材性高下，又由其亲一时之行迹而成，斯则得于其亲者，与初凝又少殊矣。及夫免乳以后，则见闻之习，师友之导，情状万端，题非殊族，其异于亲也固宜。……大抵形体智识，一成不移，而形之肥瘠，识之优劣，则外感相因，可入熔冶，不移者由于胚珠，可移者由于所染。"（《儒术真论》）

这是说，胎儿一经形成，在母腹中就开始接受外来影响。出生以后又接受近亲（哺育者）的影响，尔后又有"见闻之习，师友之导"等各种复杂的社会影响，其聪明才智和性情必然有所歧异。而且，体形的胖瘦，知识的优劣，本于"外感"不同，"可入熔冶"，是可以改造的。运用生物学关于遗传和变异的知识批判唯

心主义先验论和形而上学的“上智下愚不移”说，这是章炳麟对认识论的一个新贡献。

其次，章炳麟还着重论证了感性知识必须上升到理性思维。他认为，人的感觉器官有局限，有些现象是不能全凭感官去认识的。这里有感官自身有无毛病的问题，还有感觉能力受到长时间和过量的刺激发生疲劳的问题，也有感觉能力所能达到的极限问题。譬如：

> “故制钟大不出钧，重不过石，过是则听乐而震，观美而眩。声一秒之动，下至于十六，高至于三万八千，而听不逮。日赤之余炎，电赤之余炎，光力万然蒸，而视不逮。”（《公言》）

这是说，制一座钟，如果大小和重量超过了它允许的限度，便会影响视听。声波的频率高到不可以接受的程度，便听不到了；光波的长度超过了可以感觉的程度，便看不到了。所以他又说：

> “夫物各缘天官所合以为言，则又譬称之以期至于不合，然后为大共名也。虽然，言其已可譬称者，其必非无成极，而可恣膺腹以为拟议者也。”（同上）

这是说，事物是以感官对其感觉（“所合”）才进行判断的。往往是由感觉进而进行推理（“譬称”），离开具体事物（“不合”），抽象出一般概念（“大共名”）来。尽管概念离开了具体事物，但它既然是推理得来，必不至于完全不合具体事物，或者没有客观标准（“成极”）而可以凭主观意志去任意猜量“拟议”。这里的通过推理（“譬称”）而形成“大共名”的过程，也就是理性认识过程。他不仅肯定了感觉的客观性，而且肯定了感性认识应发展到理性认识；理性认识是对感性认识的抽象和概括，是高（不合）于感性认识的。这里包含了辩证法思想。

基于这种反映论，章炳麟把认识概括为五个阶段。他说：

> “凡人之知，必有五遍行境：谓触、作意、受、想、

思。”（《国故论衡》下，《明见》）“大抵起心分位，必更五级。其一曰作意，此能警心令起；二曰触，此能令根（即五官）、境、识三，合和为一；三曰受，此能领纳顺违、俱非境相；四曰想，此能取境分齐；五曰思，此能取境本因。作意与触，今称动向；受者，今称感觉；想者，今称知觉；思者，今称考察。”（《国学讲习会略说·论诸子学》）

所谓“遍行境”、“起心分位”，是指认识的阶段和程序的佛学术语。大意是说，人的认识分为五道程序。首先是“作意”，给大脑以信号，引起注意；其次是“触”，使感官与客体（“境”）经过感觉器官统一起来；再次是“受”，即感受，领会正反、同异等客观现象；复次是“想”，即由感觉而形成印象，以进行分析；最后是“思”，对客体进行分析后形成概念，通过思想才能够认识客体的本质，亦即根据、规定性。“作意与触”，是认识前的必要准备步骤；“受”是认识的感性过程，“想”是进行分析、推理的过程，“思”是通过考察判断，而后形成概念的过程。所以他有时又把认识的准备步骤略去，简化为“始于受，中于想，终于思”。（《原名》）这种认识秩序的规定，就其形式而言，同今天的感觉达于思维形成判断的科学认识论是比较接近的。

但是，章炳麟的反映论不是基于实践，因而他也不能在实践的基础上阐明感性认识向理性认识的飞跃，而是把理性认识的发生，仅仅看成逻辑的产物，这就犯了排斥实践的偏向。非但如此，他还片面地夸大理性思维的作用。他批评清代颜元的唯物主义经验论说：

“独恨其学在物，物物习之，而概念抽象之用少。”（《颜学》）

他本人正是从强调抽象概念而倾心于佛学，不适当地肯定玄学、

理学、谶纬神学，乃至于承认有“不借于物”的“圣哲”①，为他后来向主观唯心论转化，打下了一个楔子。

“自贵其心”“一切唯识”的唯心主义归宿

与章炳麟的政治实践和政治思想相一致，后期，他的哲学思想也明显地向唯心主义倒退了，其前期和后期，直可说判若两人。

章炳麟吸取了西方近代资产阶级的主观唯心主义，如叔本华、尼采的唯意志论，贝克莱、马赫的“存在就是被感知”的思想，融合佛教唯识宗的“万法唯识”、“心外无法”等命题，用“自贵其心”、“一切唯识”等主观唯心论命题，背叛了他早先的具有机械色彩的唯物论。他说：

> “宇宙本非实有，要待意想安立为有，若众生意想尽归灭绝，谁知有宇宙者？于不知中证其为有，则证据必不极成。譬如无树之地，证有树影，非大愚不灵之甚邪？”（《建立宗教论》）

> “此天然界本非自有，待现实要求而有。此学术者由于渴爱，此渴爱者生于独头无明，纵会有纯紫之天然界，而以众生业力，亦能变为纯青之天然界。”（同上）

> “世界本无，不待消灭而始为无，今之有器世间，为众生依止之所，本为众生眼翳见病所成，都非实有。”“故是众生既尽，世界必无毫毛圭撮之存，譬若眼疾者死，而眼中所见之空华与之俱死。”（《五无论》）

①章炳麟说：“虽玄言理学，至于浮屠，未其无云补也。”（《颜学》）„始遂假设，卒应于后，”“不悟理想虽空，其实力所掀动者，终至实见其事状，而获遂遒其欲求。”（《通谶》）“（圣哲）上知千世，下知千世，则不借于物矣。”（《订实知》）

所谓“渴爱”和“独头无明”都是佛教术语，指人内在的、没有任何因缘的意识冲动。章炳麟认为，世界的本质是虚无。人所以感觉到它的存在，是由于人的主观意识冲动，依自身的需要产生的。“有器世间”，即人类赖以生存之地，都是一种自欺欺人的“眼翳见病”造成的。换言之，人无眼病，便看不到世界；人有意识，却可以改变天的颜色。何以证明呢？他说，假若世界上人类绝灭了，谁还以为世界会有呢？譬如人死之后，他眼中所见之物又何在呢？这是一种赤裸裸的唯我论，是陆、王主观唯心论的复活。但是，章炳麟并未就此满足，他为了消除理论的矛盾，进而连“我”的客观实在性也否定了。他说：

> “此识是真，此我是幻，执此幻者以为本体，是第一倒见也。”“此心是真，此质是幻，执此幻者以为本体，是第二倒见也。”“此心是真，此神是幻，执此幻者以为本体，是第三倒见也。”（《建立宗教论》）

所谓“倒见”，是指一种观念的颠倒。他认为，只有“心”、“识”才是真实的存在，物质、神乃至我都是虚幻的，以虚幻为本体，是观念上的本末颠倒。章炳麟以神为幻，并非坚持早年的唯物论，而是为了“自贵其心，不以鬼神为奥心”（《答铁铮》），亦即独尊心、识。所谓“芸芸众生，本一心耳。”（《五无论》）

章炳麟还把这种恶性的主观唯心论贯彻到认识领域，否认事物的规律，认为规律及关于规律的知识都是主观自生的。他说：

> “现量感觉，一切唯心。”（《四惑论》）“自阿赖耶识建立以后，乃知我相所依，即此根本藏识。此识含藏万有一切见相。”（《人无我论》）

> “阿赖耶识无始时来，有种种界，如蜀黍聚。即此种种界中，有十二范畴相，有色空相，有三世相，乃至六识种子，皆在阿赖耶中，自有亲缘，故无尽起，亦无断绝。”（《建立宗教论》）

"阿赖耶识"，即佛学认识范畴之一，亦称种子识。"种子"的意思是指万物的本原。（参第四讲《隋唐时期的佛教哲学》一节）章炳麟认为，意识包罗万象。无论是时空等客观现象还是诸范畴，也就是说，凡感觉和意识的一切内容，都包容于全能的"种子"之中，如同玉米棒棒上长满一颗颗玉米一样。什么认识能力、认识对象，都萌生于"种子"阿赖耶识。主体和客体，精神和物质，原来是绝对同一的。"境缘心生，心使境起"（同上），二者互为因果，那么认识也实际上被取消了。这种相对主义，正是主观唯心论的必然归宿。

"俱分进化"的历史观

如果说章炳麟是从一九〇六年以后转向唯心主义的，那末这种转化的理论前提，便是他的唯心主义的社会历史观。这种历史观以他一九〇六年所写的《俱分进化论》为代表。所谓"俱分进化"，即一进俱进。他认为，社会知识总的趋势是进化的；但是，进化中，善和恶、苦和乐都是同时俱进的。他说：

> "进化之所以为进化者，非由一方直进，而必由双方并进。专举一方惟言智识进化可尔。若以道德言，则善亦进化，恶亦进化；若以生计言，则乐进化，苦亦进化。双方并进，如影之随形，如罔两之逐景。"（《俱分进化论》）

乐和苦是善和恶的影子。按照这个逻辑，文明程度愈高，则社会风尚愈下；生活水平愈高，则人民所受的苦难愈多。何以证明呢？他说：

> "太古草昧之世，以争巢窟、竞水草而相杀者，盖不可计，犹以手足之能，土丸之用，相抵相射而止。国家未立，社会未形，其杀伤犹不能甚大也。既而团体成矣，浸为戈矛剑戟矣，浸为火器矣，一战而伏尸百万，喋血千里，则杀伤已甚于太古。纵令地球统一，弥兵不动，其以智谋攻取者，

必尤甚于畴昔。何者，杀人以刃，故不如杀人以术。与接为构，日以心斗，则驱其同类使至于悲愤失望而死者，其数又多于战，其心又憯于战。此固虎豹所无而人所独有也。由是以观，则知由下级之乳哺动物以至人类，其善为进，其恶亦为进也。”（同上）

这就是说，社会愈进化，恶行愈残酷。他还以生计为例，证明“佗物所以养欲给求者少，惟人为多”，人为了追求物质享受，必以牺牲自己或他人为代价，以至“杀身灭种，所不恤矣”。（同上）其乐其苦，都是低等生物所不及的。可见，所谓俱分进化论，实质上是一种生存竞争的社会达尔文主义。按照章炳麟的逻辑，进化不如不进化。进化，便会人欲横流，“扩张兽性”（《四惑论》）。他说：“知文明之愈进者，斯蹂践人道亦愈甚”。（《论印度西婆耆王纪念会事》）“知识愈进，权位愈伸，则离道德愈远。”（《革命之道德》）这简直是重弹程、朱理学的老调。他不懂得用历史的、阶级的观点去考察人类社会进化的原因、动力，因而也找不到进化的规律。在尖锐的阶级斗争现实面前，他由彷徨而逃避，提出了一个“无政府、无聚落、无人类、无众生、无世界”的“五无”主义（《五无论》），希望逃避“物质之务”，“啜菽饮浆”、“冬毳夏葛”以求心灵之快乐。当年的激进的章炳麟竟摇身变成了一个出世的庄子第二！殊不知“无人类、无众生”之后，哪里还有章炳麟的存在呢？鲁迅先生说：“清末，治朴学①的不止太炎先生一个人，而他的声名，远在孙诒让之上者，其实是为了他提倡种族革命，趋时，而且还‘造反’。后来‘时’也‘趋’了过来，他们便成了活的纯

① “朴学”意指质朴之学。汉儒研究经学，偏重于名物训诂考据，所以后世常称汉学中的古文学派为“朴学”。清后期乾嘉学派亦称朴学。这里是指章炳麟的名物训诂之学。

正的先贤。但是，晦气也夹屁股跟到，……原来拉车前进的好身手，腿肚大，臂膊也粗，这回还是请他拉，然而是拉了车屁股向后，这里只好用古文‘呜呼哀哉尚飨’了。”（《趋时和复古》）“既离民众，渐入颓唐，后来的参与投壶，接收馈赠，遂每为论者所不满，但这也不过是白圭之玷，并非晚节不终。”（《关于太炎先生二三事》）这可说是对章炳麟的确当之论。

第四节　伟大的革命民主主义者孙中山的哲学思想

孙中山及其革命活动

孙中山（公元1866——1925年），名文，字逸仙，因流亡日本期间曾更名中山樵，后来即以中山为号，广东香山（今中山县）人，出生于一个贫苦的农民家庭。

孙中山是我国从欧美吸收解放思想的先进人物，是近代中国杰出的资产阶级民主革命先行者和领袖。他毕生致力于中华民族的独立、富强，为中华民族自立于世界民族之林而艰苦奋斗、不屈不挠，是一个卓越的革命实践者；他毕生致力于真理的探求，随着时代的脉博，不断修正自己的思想，不断进步，是一位极有成就的政治家和思想家。

孙中山幼年深受太平天国革命的影响，称洪秀全为“反清第一英雄”，并“以洪秀全第二自命”。（《兴中会革命史要》）后来辗转到檀香山、广州、香港等地读书，一八九二年，从香港雅丽西医学院毕业以后，即投身于资产阶级的政治活动。开始，他受到当时流行的资产阶级改良主义思想的影响，企图进行自上而下的社会改革。一八九四年，他上书李鸿章，提出了四项改革措施，但遭到拒绝。中日甲午战争失败后所遭致的丧权辱国之

祸，使他清醒地认识到改良主义在中国行不通。他说："现在的中国政府，绝对没有能力进行任何改造，任何改革，所以只能消灭他们，而不能改造他们。"（《不可思议的神话》）于是毅然创建了中国资产阶级第一个革命团体——兴中会，积极准备发动武装斗争。

戊戌变法以后，以康、梁为首的资产阶级改良派已堕落成为保皇派，成为发展革命形势的严重障碍。为了把革命推向前进，孙中山领导资产阶级革命派同保皇派之间就要革命还是要保皇，要民主共和还是要君主立宪，革命会不会引起下层暴动和帝国主义武装干涉等问题，进行了一场具有历史意义的大论战。尽管没有取得彻底胜利，但论战却沉重地打击了保皇派，广泛地传播了民主思想，为辛亥革命作了重要的舆论准备。

论战期间，孙中山发起联合兴中会、华兴会、光复会，成立了中国资产阶级革命政党——"中国同盟会"，正式提出了"驱除鞑虏，恢复中华，建立民国，平均地权"的革命纲领，创办了同盟会的机关报——《民报》，并阐述了他的三民主义（民族、民权、民生）的政治纲领，为辛亥革命奠定了组织基础。孙中山还多次发动武装起义，促进了全国高涨的革命形势。

在孙中山民主革命思想的影响下，一九一一年（辛亥年）爆发了武昌革命——辛亥革命。辛亥革命推翻了清王朝，建立了中华民国，孙中山当选为临时大总统。但革命果实为袁世凯窃取。一九一五年，袁世凯复辟帝制，孙中山又领导了资产阶级讨袁运动和反对北洋军阀的护法运动，为保卫辛亥革命的成果而战斗。

孙中山在中国近代革命史上创造了伟大的业绩。但是，他为之奋斗了四十年的事业却是以失败告终。他从四十年的经验中认识到"中国革命非以俄为师，断无成就。"（《致蒋介石手札》）在十月革命和"五四"运动的影响下，孙中山接受了中国共产党的帮助，改组了中国国民党，重新解释三民主义，提出了"联

俄、联共、扶助农工”的三大政策，把旧三民主义转变为新三民主义，并且建立了国共合作的统一战线。从而推动了第一次国内革命战争的发展，使中国革命走向高潮。孙中山本人则成为无产阶级及其政党中国共产党领导的新民主主义革命的同情者和支持者。

孙中山一生坚持革命、坚持进步，始终站在时代潮流的前头。正如毛泽东同志所说的：“他全心全意地为了改造中国而耗费了毕生的精力，真是鞠躬尽瘁、死而后已。”他是一位“站在正面指导时代潮流的伟大历史人物”。① 列宁也称他是一位“充满着崇高精神和英雄气概的革命的民主主义者”。② 他的主要著作有《孙中山选集》。其中《建国方略》中“心理建设”（即《孙文学说》）部分较集中地体现了他的哲学思想。

“进化者，自然之道也”的宇宙进化论

孙中山的宇宙观是吸取了西方自然科学中的进化论、星云说、细胞说的成果而建立起来的，因而具有鲜明的时代特点，即自然科学唯物主义倾向。他对达尔文的生物进化论十分赞赏。他说：

> “自达尔文的进化之书（按：指“物种起源”）出后，则进化之学，一旦豁然开朗、大放光明，而世界思想为之一变。从此各种学术皆依归于进化矣。”（《孙文学说》）
>
> “进化者，自然之道也。”“世界万物皆由进化而成。”（同上）

进化是自然界以至人类社会的普遍法则，世界万物无不处于不断进化、发展之中。他认为，世界的进化可以分三个时期：物质进化时期，物种进化时期，人类进化时期。

所谓物质进化时期，即以太或气体经过长期的变化发展，形

①《毛泽东选集》第五卷，第312页。
②《列宁选集》第2卷，第424页。

成地球及太阳系的时期。他说：

> “元始之时，太极（此用以译西名以太也）动而生电子，电子凝而成元素，元素合而成物质，物质聚而成地球，此世界进化之第一时期也。”（《孙文学说》）
>
> “照进化哲学的道理讲，地球本来是气体，和太阳本是一体的。始初，太阳和气体都是在空中，成一团星云，到太阳收缩的时候，分开很多气体，日久凝结成液体，再由液体固结成石头。”（《三民主义·民权主义》）

在中国古代哲学中，“太极”一般被视作世界本原。唯心论者释它为绝对的精神本体；唯物论者则释它为气一类的物质实体。孙中山释太极为以太，也即是赋予太极以原始物质的涵义。他所描绘的宇宙生成模式是：

太极（以太）→电子→元素→物质→地球

（动）（凝）（合）（聚）(气体→液体→石头)

这个模式，显然是受拉普拉斯的星云说和赖尔的地质缓慢进化说的影响。尽管并不十分科学，但它坚持了物质性的太极（以太、气）的运动生成地球的唯物主义观点。当然，从他对运动所规定的“动”、“凝”、“合”、“聚”等方式看，带有明显的机械唯物论特征。

所谓物种进化时期，即地球形成后，经过植物、动物再到人类形成时期，亦即生物进化时期。他说：

> “由生元之始生而至于成人，则为第二期之进化。物种由微而显，由简而繁，本物竞天择之原则，经几许优胜劣败，生存淘汰，新陈代谢，千百万年而人类乃成。”（《孙文学说》）

这是说，生命开始于“生元”。他解释“生元”说：

> “据最近科学家所得者，则造成人类及动物者，乃生物元子为之也。生物之元子，学者多译之为细胞，而作者创名

之曰‘生元’；盖取生物元始之意也。”（同上）

也就是说，一切有机体都是由元始的单细胞组成的，细胞是生命的起源，是生物的“元始”。同时，他还认为生物进化是循着“物竞天择”规律，“由微而显、由简而繁”不断地“新陈代谢”的。在他看来，“生元”并非生来就有，而是由无机界发展而来的。他说：

> “前者之化学，有有机体与无机体之分，今则已无界限之可别，因化学之技术，已能使无机体变为有机体矣。”（同上）

他所描绘的物种进化模式是：

无机体—→有机体（生元）—→植、动物—→人类

（千百万年）

这个模式，显然本诸于达尔文的生物进化论。它与宗教的“特创论”是相抗衡的。他说：“科学和宗教冲突之点，就在所见人类来源之不同。”（《总理全集》第二集第289页）这个认识同今天科学的生命发生发展观是十分接近的。但是，他却把“生元”神秘化，拘泥于“生元有知”论而不能把唯物论贯彻到底。他说：

> “其（生元）为物也，精矣、微矣、神矣、妙矣，不可思议者矣！按今日科学所能窥者，则生元之为物也，乃有知觉灵明者也，乃有动作思维者也，乃有主意计划者也。……孟子所谓良知良能者非他，即生元之知，生元之能而止已。”（同上）

这是说，世界上各种有机物所以千姿百态，人身结构所以精妙神奇，不可思议，不是别的什么原因，都是“生元”的作用，是“生元”按照自己的智慧计划设计和制作的。主观唯心主义的“良知良能”说，由孟轲到陆、王，历二千年而不得正确解释，孙中山却用现代自然科学作了论证。可惜，这是一个歪曲的论

证。其原因在于当时自然科学的水平还比较低，而孙中山又所知有限，他不了解思维是物质长期发展的结果，是一种高级物质——人脑的机能。他由夸大“生元”的作用而滑到了唯心主义的泥淖，在生物进化论上偏向了生机论和目的论。

所谓“人类进化时期”，是指人类的进化和发展时期。他说：

> “人类初生之时，亦与禽兽无异。再经几许万年之进化，而始长成人性，而人类之进化，于是乎起源。”（同上）

这里的合理因素在于肯定了人类是从低级动物经过漫长的岁月进化而来。但是，他把人类的进化说成是由兽性蜕化为人性的过程，则是不对的。

孙中山的唯物主义，不仅表现在宇宙的生成和人类社会的发展方面，而且还对哲学基本问题作了明确的回答。他说：

> “中国学者亦恒言有体有用。何谓体？即物质；何谓用？即精神。譬如人之一身，五官百骸皆有体，属于物质；其能言语动作者，即为用，由人之精神为之。二者相辅不可分离。”（《军人精神教育》）

> “总括宇宙现象，要不外物质与精神二者，精神虽为物质之对，然实相辅为用。”（《军人政治教育》）

这是说，宇宙间只有两种现象，一种是物质现象，一种是精神现象。物质是本体，精神是本体所表现的作用。这就包含了精神是物质所派生的意思。同时，他还认为，精神和物质相辅为用，这显然是接受了马克思主义的影响。但是他并没有真正理解马克思主义。他说精神和物质“不可分离”。精神固然不能离开物质，但物质在精神产生以前便自己存在着，认为物质也离不开精神，这就给唯心论留下了地盘。事实上，他在强调发扬革命精神的时候，便迳直走向了唯心主义。他说：

> “物质之力量小，精神之力量大。”（同上）

“夫国者，人之积也；人者，心之器也。而国事者，一人群心理之现象也。是故政治之隆污，系乎人心之振靡。吾心信其可行，则移山填海之难，终有成功之日；吾心信其不可行，则反掌折枝之易，亦无收效之期也。心之为用大矣哉！夫心者，万事之本源也。”（《孙文学说》）

一面是物质为精神之本体，另一面是精神为万事之本源，这无疑是自相矛盾的，只能说明孙中山哲学的二元论倾向。但只要深入地分析一下，便不难发现，所谓心为“万事之本源”，是在以物质为本体的前提下提出的，并不包含精神创造物质的意思，而只是强调主观精神对于物质世界万事万物的作用。人心振奋，可以移山填海，人心颓废，则反掌、折枝之事也办不到。当然把大心的思想表述为“万事之本源”，这便成了一个唯心主义命题。

“知难行易”的认识论

以知行学说为主要内容的认识论，是孙中山哲学思想的精华部分。

辛亥革命失败后，一些资产阶级革命派开始退却了。他们认为孙中山“理想太高，不适中国之用”；而他们自己则对三民主义“信仰不笃，奉行不力”，怀疑革命、志向懈怠。因之“踌躇审顾”者有之，“畏难而不敢行”者亦有之。孙中山认为这是革命的大敌，它“不惟能夺吾人之志，且足以违亿兆人之心也”，“其威力当万倍于满清”。（引文均见《孙文学说》）追根究源，孙中山认为，其祸根是“知之非艰，行之惟艰”的传统观念。为了适应革命发展形势的需要，总结辛亥革命失败的教训，鼓励人们的革命斗志，孙中山着重研究了知行关系问题，对中国古代哲学中的知行关系论进行了批判总结，提出了“知难行易”论，以此作为他重建资产阶级共和国的理论依据。他说：

“我从前主张革命的时候，人人都说是‘造反’。说到学问思想，要去推翻他，就是要把思想反过来。所以古人

说：'知之非艰，行之惟艰'。本大总统便要说：'行之非艰，知之惟艰'。"（《总理全集》第二卷，《知难行易》）

这就是说，"知难行易"论是为了纠正当时的错误思想提出的。他列举了饮食、用钱、作文、建屋、造船、筑城、开河、电学、化学、进化等十事来论证他的观点。例如：饮食是人人都能作的事，但是要得到有关营养学、烹饪学方面的知识却很难；用钱也是人人都能作的事，但是要得到有关货币、金融等方面的学问却是极难的。总之，行是很容易做到的，而知的获得就困难了，它要无数人的长期实行，才能逐步总结经验，获得知识；一旦得到了科学知识，指导行，那就简便多了。这个观点是符合唯物主义的。

孙中山的知行学说，包含了如下一些合理内容：

首先，对"知"、"行"范围作了新的规定。孙中山明确指出，人类的认识应该以整个宇宙为对象，从自然到社会，都是人类认识的范围。他说：

"知之范围甚广，宇宙之范围皆为知之范围。"（《军人精神教育》）

在孙中山看来，宇宙间万千事物，都在人类认识范围，没有任何神秘。人们在行的基础上，通过"观察"和"判断"，是可以获得认识的，是能够认识宇宙的。孙中山这里讲的"观察"即"科学"，大体相当于感性认识；"判断"即"哲学"，大体相当于理性认识。他认为人们通过科学和哲学的方法和途径，就能获得"真知"。他说：

"夫科学者，统系之学也、条理之学也，凡真知特识，必从科学而来也，舍科学而外之所谓知识者，是非真知识也。"（《孙文学说》）

可见，孙中山讲的"知"是指"真知"，从孙中山整个思想来看，他讲的"知"是指近代自然科学即生物学、生理学、物理

学、天文学等科学知识。它已经不是古代哲学家以伦理纲常为主要内容的"知"了，而具有时代的特征。

与"知"的无限广阔的范围相联系，孙中山的"行"也远远超过了古代哲学中"躬身践履"的狭隘范围。他说的"行"包括生徒之习练、科学家之试验、探索家之探索、伟人杰士之冒险。应该说，这里已经隐隐约约涉及到生产活动、政治斗争、科学实验等内容。全面了解孙中山的思想，还可看出，他讲的"行"已经不仅仅是少数伟人杰士的冒险活动，它带有社会性、群众性、历史性：有"不知而行"的"行"，有"知而后行"的"行"。不同的历史阶段有不同的"行"。政治家的冒险斗争、科学家的科学实验、发明家的探索活动固然也是"行"，饮食、用钱也是"行"，建筑工造房子、造船工造船也是"行"，筑城、开河也是"行"。所以说，孙中山的"行"已经不自觉地接近了马克思主义的实践范畴。当然，它与科学实践仍然存在着本质的区别。马克思主义的实践主体主要指广大劳动人民，它所说的实践是社会的实践，而生产活动是人类最基本的实践活动，是人类认识发展的基本根源。孙中山局限于自己的阶级性，始终没有、也不可能认识到这一点。

其次，提出了"以行而求知，因知以进行"的命题，对知行关系进行了辩证的论述。

从唯物主义一元论出发，孙中山认为，人的认识不能脱离客观世界而天生就有，认识要依据事实。他说：

> "宇宙间的道理，都是先有事实，然后才发生言论，并不是先有言论，然后才发生事实。""我们研究宇宙间的道理，须先要靠事实，不可专靠学者的言论。"(《三民主义·民权主义》)

强调事实先于言论，就是"实事求是"，就是坚持了"从物到感觉和思想"的唯物主义反映论。早年，孙中山曾明确提出人的认

识不是先天自生的，而是后天获得的。他说："夫人不能生而知之，必待学而后知"（《上李鸿章书》），否定了"生而知之"的先验论。人类在漫长的岁月里，经历了千百年的实行，倾注了千百万人的苦心，才得到了一些知识。知是通过行才获得的，行在知之先。他说：

"古人之得真知也，初或费千百年之时间以行之，而后乃能知之；或费千万人之苦心孤诣，经试验而后知之。"（《孙文学说》）

为了论证行先知后，知从行中来，孙中山列举了大量事实予以论证。如：神农氏"尝百草"才"知道药的性质"，燧人氏"钻木"，方"取出火来"。（同上）不去"尝百草"就得不到有关中草药的药理知识；不去"钻木"，就不懂得如何取火。人们先有吃饭的事实，后来才有了营养学、烹饪学知识；人们先有用钱的事实，后来才有了货币、金融、以至银行业等方面的知识；人们先有了筑巢、建房以栖身的事实，后来才有了建筑方面的知识；先有了战斗的事实，后来才有兵书的出现，才有了战略、战术知识，……（据《孙文学说》）"行"是获得知识的源泉，人类的文明、社会的进步、国家的富强，不能不"行"。所以他说："二三千年前，求进步的方法，专靠实行。"（同上）"谚云'不经一事，不长一智'，故所历之事既多，智识遂亦增长。"（《军人精神教育》）知识的增长与实行的丰富成正比。所作、所为的事越多，实际经验越多，知识也就越广博。孙中山坚持行在知先，知的基础是实行的唯物主义认识论，对宋明道学的"知先行后"，"知行合一"说予以了揭露和批判，指出"其说与真理背驰"、"与人性相反"，"不合于实践之科学"，因而"无补于世道人心"。（《孙文学说》）

正由于孙中山把"行"看作认识的来源，把"行"看作社会发展、进步的前提，所以，他一再号召革命党人"宜黾（mǐn）

勉力行”。（《孙文学说》）他指出，只要不畏困苦，勇于力行，就无坚不摧，一定成功。

孙中山在坚持知源于行的前提下，对知行关系作了辩证的阐述，提出了“以行而求知，因知以进行”（《孙文学说》）的著名命题。他认为，认识是历史的产物，是不断深化的过程：通过行，由不知到知；由行而获得的知再去指导行，使之获得更大成功，同时也就能得到新的知。因而，他把人类认识的进化、发展分为三阶段：“第一由草昧进文明，为不知而行之时期；第二由文明再进文明，为行而后知之时期；第三自科学发明后，为知而后行之时期。”（同上）第一、二两时期实际上是由不知通过行而获得知，即行而后知，也就是“以行而求知”；第三时期就是掌握知识后用它来指导行，即“因知以进行”。这里，孙中山强调了“人类之进步，皆发轫于不知而行者也”。（同上）人们实行，就在于寻求知识；如果想等到“知识完备，而后始行，则河清无日”。（同上）想坐等满腹学问之后再去实行，那是痴等。总之，知识不是天生就有，也不会坐等而来，必待行之而始得。

不知固然能行，并且人类的进步就是从不知而行出发的，这是不可变易的自然法则。但是，不知而行的“行”带有极大的盲目性，没有知识指导的行会造成很多曲折，会发生许多错误。他说：“如果不知也要去行，当中必走许多之歧路，经过很多之错误，是很艰难的。”（《孙文学说》）所以，孙中山在强调“以行而求知”的同时，也强调“因知以进行”，即强调思想、认识、理论、计划对于实行的指导意义。他说：

> “当今科学昌明之世，凡造作事物者，必先求知而后乃敢从事于行。所以然者，盖欲免错误而防费时失事，以冀收事半功倍之效也。”（《孙文学说》）

以科学知识作指导，就可以防止失败，避免浪费，以期收到事半功倍的效果。他认为，人们只要依据科学原理产生意图、方案，

绘出兰图，再按图施工，不管何等艰巨、浩大的工程，“无不指日可以乐成者也”。（同上）如苏伊士运河与巴拿马运河的开通，工程那样浩大，由于有科学知识，“已为无难之事矣”。（同上）所以，他得出结论说：

> “故天下事惟患于不能知耳，倘能由科学之理，则以求得其真知，则行之决无所难，此已十数回翻覆证明，无可疑义矣。”（同上）

只要有科学作指导，是没有克服不了的困难的，是可以不走弯路而收到更高的实效、取得更大成功的。他还说：“不知固行之，而知之更乐行之”，“知之则必能行之，知之则更易行之。”（同上）“知而后行”也是相对的，并不是说行之前必须穷尽真理，对整个宇宙已经彻底认识了，再也没有新的认识了。孙中山明确指出：“然而科学昌明，惟人类之事仍不能悉先知之而后行之也，其不知而行之事，仍较于知而后行者为多也。”（同上）强调行是知的基础，行是第一位的，同时又承认知对于行的指导作用，这种知行辩证发展的唯物论认识论，成为马克思主义传入中国之前的最高成就，它已经蒙蒙胧胧地勾划出“行——知——行”的认识论公式。孙中山还接触到行是检验知的标准和目的问题。他说：

> “不去行便无法可以证明所求的学问是对与不对。不去行，于是所求的学问没有用处。”（《孙文学说》）

知识正确与否，知识究竟与客观实际相符与否，只有通过行才能得到证明；并且，人类认识活动并不只是停留在“知”上，人们不是为了获得知识而去认识世界的；恰恰相反，人们认识世界的目的在于指导行，使行得到更大成功。如果以知识的获得为最终归宿，那种知识是无用的。这一见解是极其深刻的。

但是，孙中山强调行在认识上的重要性时，便自然否定了行与知的内在联系。他关于认识发展三个时期的划分，就是一种形

而上学的分割。——只他跳出知行的先后问题而转入知行的难易问题时，其唯心主义和形而上学的杂质更是明显呈现出来了。

马克思主义哲学认为，在人类认识史上，认识与实践是辩证联系的，并不存在孰难孰易的问题。孙中山的“知难行易”与古代“知易行难”一样，同属一种形而上学的区分，它并不能科学地揭示知、行的真实关系。过分强调知的难，客观上又有轻视行、轻视实践的倾向，与他的出发点是相背离的。这是“知难行易”说的一大局限。

并不是所有的人都能通过行而得到“知”的，它只能被少数人接受，只有少数伟人杰士才有知，这是孙中山“知难行易”说关于“知”所以“难”的又一表现。他把人分为三系：“其一、先知先觉者为创造发明；其二、后知后觉者为仿效推行；其三、不知不觉者为竭力乐成。”（同上）认为只有那些少数“先知先觉”者才有知，因为他们有优越的“‘天赋’的聪明才力”，而天下实践着的人们，由于没有这种“天赋”，就永远“不知不觉”，“行”并不给他们带来“知”。这就否定了他的“以行而求知”的唯物主义命题。

由人分三系思想，孙中山进一步提出“分知分行”说。他说：

> “以科学愈明，则一个人之知行，相去愈远，不独知者不必自行，行者不必自知，即同为一知一行，而以经济学分工专职之理施之，亦有分知分行也。”“上海租界之洋房，其绘图设计者，为外国之工师，而结垣架栋者，为中国之苦力。是知之者为外国工师，而行之者为中国苦力，此知行分任而造成一屋者也。”（《孙文学说》）

知者只管出主意、列方案、订计划，自己不必去行；行者只管勉力实行，不必有知。知行分任，各自独立存在，完全脱节，这就陷入了形而上学。应该说，孙中山看到了在一定历史阶段产生并存在的体力劳动与脑力劳动分工这一社会现象，但由于他不

能从历史唯物主义角度去解释这一现象，而错误地认为随着生产力发展、文明程度的提高，知行相去愈远，这就陷入了唯心论和形而上学。并且，孙中山的分知分行说是与人分三系说、知难行易说联系在一起的：知难，所以只有少数先知先觉者才能有知，只有少数人垄断知，人类社会的一切实践活动都是靠他们出主意，发号施令、调度指挥，科学的分工就是这样的。不知不觉者没有天赋的聪明才力，他们只能在英雄们的指挥棒下出苦力，尽管他们终身躬行，世代苦力，也不能由行而得到知，且教也教不会，指教也无门，这就否定了力学、力行能得到知。那么先知先觉者的知何从来呢？答案只能是唯心主义先验论。

“历史的重心是民生”的历史观

在社会历史领域里，孙中山提出并坚持一种“民生史观”。所谓“民生”，他说：

“民生就是人民的生活，社会的生存，国民的生计，群众的生命。”（《民生主义》）

“民生是社会进化的重心，社会的进化又是为历史的重心，归结到历史的重心是民生，不是物质。”（同上）

可见，民生史观就是把人民群众的生存和发展问题看作是历史进化的重心的一种历史观。这种历史观把人民群众的物质生活看作社会的基础和历史的动力，具有合理的因素。

首先，它高度重视民生诸问题，重视物质文明，并对物质文明与精神文明的关系进行了辩证的论证。孙中山说：

“实际则物质文明与心性文明亦相待而后进步。中国近代物质文明不进步，因之心性文明之进步亦为之稽迟。”（《孙文学说》）

“心性文明”亦即精神文明。封建顽固派认为东方封建传统悠久，文明优越，因之反对解放思想，建设新的文明。孙中山则认为，近代的精神文明进步很迟，原因在于没有物质文明促进。他

认为两种文明是相互依存，“相待而后进步”的。他主张当前要着重解决民生问题，“平均地权”，使“耕者有其田”；要运用政治的力量，“打破一切不平等的条约”，“保护工业”等等，这都是符合辩证法思想的。

其次，提出了“突驾”说，肯定了历史的质的飞跃。孙中山说：

> “世界潮流的趋势，好比长江黄河的水流一样，水流的方向，或者有许多曲折，向北流或向南流的，但是流到最后，一定是向东的，无论是怎么样，都阻止不住的。”（《民权主义》）

历史的发展趋势是曲折前进的，是不依人的意志为转移的。那些逆潮流而动的反动派，尽管可能得逞一时，但到头来终免不了失败。袁世凯、张勋的失败就是证明。

孙中山的进化历史观并没有停留在“继渐改良”的庸俗进化论上。面对当时落后的中国，保皇派鼓吹中国的政治斗争只能“逐级而升”，“断难躐等”，即只能跟随别人的后面，永远做尾巴。孙中山痛斥了这种主张，指出，历史的发展，完全可能“后来居上”。中国只要努力学习别人的先进思想和科学技术，一定会出现大跃进，赶上和超过日本、欧美。他说：

> “中国不仅足以突驾日本也。……十年二十年之后，不难举西人之文明而尽有之，即或胜之焉，亦非不可能之事也。”（《中国民主革命之重要》）

他坚信中国只要实行社会革命，必将发展成为“大道之行也，天下为公”的“地上极乐天堂”，不仅可以超过日本，而且从长远观点看也可以超过过欧、美，反映了上升时期民族资产阶级的民族自信心。孙中山看到了资本主义发展所造成的“贫富悬殊”的“不平等世界”，提出了“平均地权、节制资本”，核定地价，把铁路、矿山、电气等收归国有的主张，企图“举政治革命、社

会革命毕其功于一役”，使中国不“踏欧美之覆辙”，变成一个人人都过幸福生活的“社会主义国家”。他的这种思想，是中国近代史上第三个空想社会主义思想。这种空想，作为一种憧憬，作为一种努力目标，还是有积极意义的。

再次，提出了“时势造英雄”和“人事胜天”的思想，发展了古代的天人学说。他说：

> “夫华拿二人之于美、法革命，皆非原动者，美之十三州既发难抗英而后，乃延华盛顿出为之指挥；法则革命起后，乃拔拿破仑于偏裨之间。苟使二人易地而处，想亦皆然。是故华、拿之异趣，不关乎个之人贤否，而在其全国之习尚也。”（《孙文学说》）

既然历史的大势是不以个人的意志为转移的，那末英雄人物也自然是时势所造成的。孙中山用华盛顿、拿破仑所以成为英雄的事实，驳斥了把个人作为历史“原动力”的谬论，阐明了杰出人物都是时代产儿的观点。同样，他也并不夸大天才人物在人类精神领域中的作用。如他认为一些近代科学成就，都是“费百十年之功夫，竭无数学者之才智，各贡一知，而后得成的。”（同上）那末，历史的“原动力”是什么呢？他说：

> “世界中的进化力，不止一种天然力，是天然力和人为力的凑合而成。人的力量，可以巧夺天工，所谓人事胜天。这种人为的力，最大的有两种：一种是政治力，一种是经济力，这两种力关系于民族兴亡，比较天然力还更大。”（《民权主义》）
>
> “社会进化的定律，是人类求生存，才是社会进化的原因。”“民生问题，才可说是社会进化的原动力。”（《民权主义》）

这是说，历史进化的动力是一种自然力和人力相结合的合力。但是起决定作用的是人力，“人事胜天”，人的“政治力”和“经

济力”决定一个民族的兴亡。在人力背后的原动力则是民生即人民的生存问题。孙中山认为：“人类因为要有不间断的生存，所以社会才有不停止的进化。”（同上）人类要生存、延续，就必须获取物质生活资料，也就必须一代一代地同自然作斗争，社会也就因之一代一代地向前推进。孙中山还根据人们的物质生活状况不同，把历史划分为“吃菜时代”、“渔猎时代”、“游牧时代”和“工商时代”，表明他承认经济生活的改变，特别是物质生产的发展，是社会历史进化的原因之一。就这一点而言，他的民生史观不无合理的一面。

但是，孙中山所说的“政治力”和“经济力”是含混不明的。“政治力”是否指阶级的专政？“经济力”是否指生产方式？看来孙中山是持否定态度的。他说：“马克思只可说是一个社会病理家，不能说是一个社会生理家”。（《民生主义》）这就表明他实际上是站到历史唯心主义一边去了。正如毛泽东同志所说：“所谓民生史观，实质上是二元论或唯心论。”①

首先，他不了解民生问题本身就是一个社会存在问题，把“民生”和“物质”对立起来，说“历史的重心是民生，不是物质”，错误地认为马克思主义关于应当在物质生产方式的变革中去寻找历史上一切变迁的根本原因是“错认物质是历史的中心。”（《民生主义》）这是他的第一个失足点。马克思主义认为：“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。”②物质生活资料的获得必须靠社会生产，而社会生产只能在一定的生产方式下进行。人类社会的历史，经历了不同的社会形态，每一种社会形态都有其自身的生产方式，撇开了具体的生产方式泛泛地谈论民生问题，是不可能作出科学说明的，

①《毛泽东选集》合订本，第649页。

②《马克思恩格斯选集》第2卷，第82页。

这样设计出来解决民生问题的政治、经济方案也只能是一纸空文。

其次，民生问题在阶级社会里，直接决定于社会的阶级斗争和阶级力量的对比。马克思主义认为，社会的发展在于社会内部的矛盾性，即生产力和生产关系、经济基础和上层建筑的矛盾。由于这些矛盾的存在和发展，推动了社会的前进。在阶级社会里，社会基本矛盾表现为阶级斗争。社会基本矛盾的解决，是通过阶级斗争和社会革命实现的。所以阶级斗争是社会发展的动力。孙中山虽然看到了阶级斗争是由于社会阶级压迫和剥削造成的，甚至说："当知世界一切之产物，莫不为工人血汗所构成。……工人受资本家之苛遇而思反抗，此不能为工人咎也。"（《社会主义之派别与方法》）但是，对于中国，他却认为阶级斗争不合国情。在他看来，马克思主义关于阶级斗争的学说是社会进化所不能容忍的，简直是人类洪荒时代的兽性的残余痕迹。他说：

> "人类求生存才是社会进化的原因，阶级战争不是社会进化的原因，阶级战争是社会当进化的时候发生的一种病症。"（《民生主义》）

他不懂得人类为了生存和发展，必须进行阶级斗争，推翻压迫和剥削阶级的反动统治。相反认为：

> "社会之所以有进化，是由于社会上大多数的经济利益相调和，不是由于社会上大多数的经济利益有冲突。"（同上）

所谓"经济利益相调和"，是指政府用改良办法，满足各个阶级的要求和利益。他吸收了中国古代的"性善论"，将性善论与资产阶级的人道博爱结合起来，认为人类有一种互助的天性，人人互助、阶级互助，在互助中求得生存，通过互助解决民生问题，以此推动社会进化、发展。他说：

> "物种以竞争为原则，人类以互助为原则。社会国家者，互助之体也；道德仁义者，互助之用也。人类顺此原则

者昌，不顺此原则者亡。”（《孙文学说》）

互助原则是人所不能违逆的，它是人类“天性所趋”。（同上）人们都遵循仁义道德，彼此相爱，就可以消灾避难，一切矛盾都会调和，一切冲突都会泯灭。把“互助”作为人类社会进化的原则就更是错误的。因为这种理论的哲学基础是资产阶级的人性论、人道主义。他说

“天演淘汰，为野蛮物质之进化；公理良知，实道德文明之进化也。”（《社会主义的派别与方法》）

这是说，自然界发展的法则是“天演淘汰”，而人类社会的法则则是“公理、良知”，亦即社会公德、不忍人之心等互助、博爱精神。他还宣称：“社会主义之真髓”，就是“人道主义”。（同上）这就把他的唯物主义自然观引进了唯心主义的历史观。

社会的进化原则，固然不能归之于社会达尔文主义，但也不能归之于互助论、人道主义。互助论的实质是宣扬阶级调和，人道主义则是宣扬超阶级的人性论，它们都是反对阶级斗争原则的。

孙中山作为一名革命民主战士，极力反对帝国主义的“强权”，主张进行“公理和强权的战争”。他考察欧美后，目睹资本家对工人的残酷剥削，贫富悬殊，认为在这些“不均的社会”里进行社会革命，“或须用武力”，承认了武装斗争的必要，这与他的互助说又是矛盾的。这种矛盾的思想正是软弱的中国资产阶级两重性的表现。

马克思和恩格斯指出：“在阶级斗争被当作一种不快意的‘粗野的’事情放到一边去的地方，当做社会主义的基础留下来的就只是‘真正的博爱’和关于‘正义’的空话。”① 孙中山否认阶级斗争，空谈人类互助、阶级合作、调合，用抽象的“人

①《马克思恩格斯全集》第34卷，第381页。

性”来理解社会，并以之作为社会进化发展的原动力，反映了资产阶级、小资产阶级一贯常有的主观幻想，本质上是唯心主义的。

在论述中国近代社会的特殊性质时，他更是认为，中国由于贫穷落后，大家都贫，只有大贫小贫之分，而没有阶级对立，否认了无产阶级同资产阶级的阶级区分。因此，认为“中国社会革命，则不必用武力”（《民权主义》），否认在中国建立无产阶级专政的必要，这无疑也是错误的。

总之，孙中山的历史观有很多有价值的东西。他关于历史是不断进化、向前发展的思想，关于历史发展会出现“突驾”、飞跃的思想，关于用经济生活问题解释历史发展的思想，关于在一定范围内的武装斗争的思想，作为一个爱国主义者的民族自信心，作为一个民主革命战士对劳动人民的同情心，这些都是值得称颂的。如果我们从孙中山的自然观和认识论上认出了这一哲学的近代自然科学的科学基础，我们也就会在其社会历史观上认出这一哲学的阶级基础。孙中山的社会历史观反映着小资产阶级劳动群众的阶级特征，具有某种民粹主义①色彩。

孙中山毕竟是资产阶级的代表人物。中国的半殖民地、半封建社会的历史条件及其所决定的中国资产阶级所特有的二重性，使得即使象孙中山这样的伟人，也不能象法国革命时期的资产阶级思想家那样，建立起较完整的旧唯物主义体系。相反，孙中山处处表现出了向唯心主义的动摇。孙中山的哲学是一个矛盾的体系，这是近代思想家所不可避免的。毛泽东同志说：“象很多站

---

①民粹主义属于小资产阶级唯心主义思想体系。十九世纪60—70年代产生于俄国。列宁说它实质上就是“小生产者、小资产者的角度代表生产者的利益。”（《列宁全集》第1卷，第374页。）

在正面指导时代潮流的伟大历史人物都有他们的缺点一样，孙先生也有他的缺点方面，这要从历史条件加以说明，使人了解，不可以苛求于前人的。”①

孙中山领导的资产阶级民主革命的失败，说明了中国资产阶级已经无能为力。中国的新生，在于进行无产阶级领导的新民主主义革命的开展，也在于锻造一个马克思主义与中国革命实际相结合的毛泽东哲学体系。而孙中山的哲学，则是一个重要的中间环节，

①《毛泽东选集》第五卷，第311—312页。

后　　记

本书是根据近年来讲授中国哲学史的讲稿整理而成的。此前，曾印成讲义，由少数兄弟院校试用。这次整理，根据试用情况，作了必要的修改和增删。

本书以大专院校文科系学生为主要对象，兼及社会上中国哲学的爱好者以及部分从事本学科教学和研究的同志自学和参考的需要，故在内容审裁上，从中国哲学的发展逻辑考虑较多，详略有别，不敢面面俱到。在体例上，段引较多，诠释从简，力图用典型史料说话；注意中国哲学的民族特色；采用概论和具体体系相结合的方法，为读者从纵、横两方面了解中国哲学的联系敷陈己见。

本书力图运用马克思主义普遍原理和中国哲学的具体实际相结合的方法，做到党性和科学性、材料和观点、历史的和逻辑的相一致，写出本然的中国哲学史，有些观点未必尽合时下论辙。

本书对近年来中国哲学研究的成果多所采用，恕不一一注明出处。作者曾参加萧萐父、李锦全教授主编之《中国哲学史》部分章节的撰写和统稿工作，除吸收了该书某些成果外，对作者执笔部分未作大的更动，仅此说明。

本书第六讲之二、三、四节，由朱京普同志撰初稿，全书最后由作者增写整理定稿。囿于作者理论水平、专业素养和文字能力，难免蔽于一曲，诚恳地希望读者赐教。

本书能以今天的面貌呈献读者，与武汉大学萧萐父教授、唐明邦副教授、萧汉明同志，中国社会科学院世界宗教研究所余敦康同志，中国人民大学哲学系郭荣晋同志的指教和支持是分不开的。萧萐父教授还为本书写了题签。这里一并致以衷心感谢。

作者　　1983年10月初稿，1984年10月

修订于湖北大学美云居